ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH UND THOMAS ACHELIS

SIEBENTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT

AUSGEGEBEN AM 12. JULI 1904



LEIPZIG
VERLAG VON B. G. TEUBNER
1904

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albr. Dieterich** und **Th. Achelis**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 16 Mark; mit der „Zeitschriftenschau" der Hessischen Blätter für Volkskunde 20 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally, C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (H. Usener, A. Dieterich, A. Furtwängler), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über christl. Legendenliteratur und -forschung (H. Usener†), über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die verborgenere Erscheinungen, wichtigere Entdeckungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Notizen zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Auf Wunsch wird den Abonnenten des Archivs die **Zeitschriftenschau** der Hessischen Blätter für Volkskunde (Verlag von B. G. Teubner) zum Preise von 4 Mark jährlich geliefert. Dort werden regelmäßig alle Beiträge zur Volkskunde aus Zeitschriften möglichst vollständig mit kurzer Inhaltsangabe aufgeführt und am Schluß des Jahrgangs ein sachliches Generalregister beigefügt. Der Preis für Archiv mit Zeitschriftenschau beträgt jährlich 20 Mark.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse der Herausgeber (Prof. Dr. Albr. Dieterich in Heidelberg oder Prof. Th. Achelis in Bremen) erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mk. für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten.

I Abhandlungen

Heilige Handlung

Von **Hermann Usener** in Bonn

Was ihm heilig ist, will das Volk nicht nur glauben, sagen und singen, sondern auch schauen. Selbst die Christen verlangen Jesus, Maria und die Heiligen vor Augen zu haben. Über ein Jahrhundert lang haben die Bilderstürme gewütet, das Bedürfnis nach Bildern haben sie nicht auszurotten vermocht. Leben und Wunder des heiligen Anastasios, eines nachgeborenen Martyrs des siebenten Jahrhunderts, waren eher in Bildern als in einer Schrift dargestellt; und die Wunder des heiligen Spyridon hat sein Biograph aus den Gemälden der Kirchenwand ergänzt. Für die großen Tage der Heilsgeschichte scheint auch das Bild nicht mehr ausreichend. Um den frommen Schauer voll zu empfinden, verlangt man körperliche, leibhaftige Darstellung und steht in der Kirche vor dem Jesuskind in der Krippe oder vor dem für uns gekreuzigten Heiland im Grabe. Die sinnliche Kraft der Empfindung steigert sich schließlich zur vollen Wirklichkeit, indem sie jene großen und heilbringenden Vorgänge in lebendiger Handlung dramatisch nachbildet. Die Weihnachtsspiele und die Osterspiele mit ihren Abarten haben sich vom Mittelalter bis in neuere Zeit erhalten. Die Ausbildung der modernen Bühne hat sie mehr und mehr zurücktreten lassen, das Volk hat sich namentlich die Weihnachtsspiele lange bewahrt; wie eine Offenbarung wurde es von der gebildeten Welt empfunden, als die Passionsspiele des Oberammergaus von München aus gewissermaßen entdeckt wurden.

Der antike Mensch war nicht anders veranlagt. Was die bildenden Künste, nachdem sie die technischen Schwierigkeiten bemeistert, für die Religion des Altertums bedeutet haben, braucht hier nicht berührt zu werden. Nötiger ist es auf einen Unterschied hinzuweisen. Die Göttersage hat bei den Griechen eher der Komödie als dem ernsten Drama zum Vorwurf gedient; die Tragödie benutzt sie nur, insoweit sie entgöttlicht, d. h. zur Heldensage herabgesunken ist. Darauf hat v. Wilamowitz[1] mit Recht hingewiesen. Um so größere Bedeutung hatte die Darstellung der Göttersage im Gottesdienst. Es gab wohl gar keine echte und ursprüngliche Göttersage, die nicht in heiliger Handlung ihre feierliche Darstellung gefunden hätte; 'Handlungen', *δρώμενα*[2], heißen sie bei den Griechen. Zweifellos ist diese heilige Handlung[3] die ursprünglichste und lauterste Form der Göttersage; ja man ist zuweilen versucht zu fragen, ob die Handlung Abbild der Sage oder die Sage Nachklang der Handlung sei. Da die attische Tragödie sich zu einer Zeit entfaltete und ihre Normen erhielt, als Religion und Gottesdienst noch ungebrochen waren, so ist es nur zu begreiflich, daß man die heiligen Handlungen des Gottesdienstes von der Bühne, trotzdem sie im Dienste des Dionysos stand, fernhielt, um das Heilige vor Profanation zu bewahren: denn eine Profanation wäre es gewesen, wenn die heilige Handlung aus ihrem gottesdienstlichen Zusammenhange gelöst und zum Gegenstande freien Spiels gemacht worden wäre.

---

[1] Euripides Herakles (Berl. 1889) 1, 59—61.

[2] Belege des Sprachgebrauchs hat Wyttenbach zu Plut. de Is. et Osir. p. 352[c] *τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους* gesammelt p. 170 (3, 131 Leipz.). Die 'vorgezeigten' Symbole (*δεικνύμενα*) gehören den Mysterien an. Mit *δρᾶν* wird allgemein jede religiöse Handlung bezeichnet (z. B. Plut. de def. or. 15 p. 418[b] *δρᾶν ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι*), also vorab Opfer, daher *δραμοσύνη* im Opferkalender der Tetrapolis (*b* 34. 40, bei v. Prott *fasti sacri* p. 49).

[3] Den kürzeren Ausdruck 'Begehung' vermeide ich, weil er zu vieldeutig ist.

Man ist unwillkürlich geneigt, diese gottesdienstlichen Darstellungen der Göttersage aus der Innigkeit des Glaubens und dem ästhetischen Bedürfnis der Veranschaulichung abzuleiten.[1] Das ist sichtlich die Ursache der Schaustellungen in der christlichen Kirche. Aber man würde sehr irren, wenn man diesen Zusammenhang verallgemeinern und auf die Erscheinungen des Altertums und unkultivierter Völker anwenden wollte. Die Entstehung solcher Bräuche liegt weit vor der Zeit, wo religiöse Empfindung durchdringt oder gar ästhetisches Bedürfnis das Handeln bestimmt. Die Darstellung des göttlichen Vorgangs ist vielmehr ursprünglich eine streng sakramentale Handlung, durch welche der Gemeinde das gewährleistet werden soll, was in der Handlung andeutungsweise geschieht.

Eine sehr beliebte und verbreitete Form des Zauberspruchs besteht darin, daß ein göttlicher Vorgang einfach erzählt wird, um die gewünschte Wirkung zu erzielen, wovon die Geschichte meldet.[2] Der Zauberspruch wird manchmal so angewandt, daß während der Besprechung eine gleichartige Handlung symbolisch vorgenommen wird; wie bei dem Spruch gegen den kalten Brand[3]

'Mutter Maria reist über das Land,
da fand sie eines toten Mannes Hand,
damit wollt' sie bestreichen den kalten Brand'

gleichzeitig die kranke Stelle mit einem Stein bestrichen wird, der einem weder von der Sonne noch vom Mond beschienenen

[1] So sagt v. Wilamowitz a. a. O. 1, 60: 'Diese mimischen Darstellungen haben nicht an sich Wert, sondern nur als Symbole, als ein augenfälliger Ausdruck desselben Gedankens oder derselben Empfindung, welche auch in der heiligen Geschichte niedergelegt sind.'

[2] S. Rich. Heim, *Incantamenta magica* (Fleckeisens Jahrb. Suppl. XIX) p. 495 ff.

[3] Aus der dankenswerten Sammlung Ulr. Jahns *Hexenwesen und Zauberei in Pommern* (Breslau 1886) greife ich ein Paar der kürzesten Beispiele heraus: S. 81 n. 120 (Brand) und S. 110 n. 268 (Rose).

Orte entnommen sein muß. Aber ein wesentliches Erfordernis ist das nicht; der Spruch gegen die Rose (S. 283, 3)

'Maria und das Kind
spielten um einen Ring;
und Jesus der da gewann,
und die Rose die verschwand'

steht ganz auf sich: man getröstet sich, daß, so wahr das ist, was erzählt wird, so gewiß auch geschehen muß, was gewünscht wird.[1]

Diese Gestalt des Zauberspruchs ist nur die private Anwendung der Vorstellungen, die man mit den Dromena des öffentlichen Gottesdienstes verband. Die göttliche Geschichte bildet man nach mit der Absicht, sich ihrer segensreichen Wirkungen zu versichern. Es besteht nicht der geringste Zweifel und kann für viele Fälle bündig bewiesen werden, daß die darstellenden Mitglieder der Gemeinde selbst als die Götter und Dämonen gedacht wurden, welche sie darstellten. Die außerordentliche Bedeutung, welche bei unzivilisierten Völkern allgemein Masken und Maskentänze haben, beruht lediglich darauf, daß die Maske ihren Träger zu dem Dämon umwandelt, den sie andeutet. Das klassische Altertum bewahrt noch manche Bezeichnungen für Träger des Kultus, worin sich diese Einerleiheit des gottesdienstlich handelnden Menschen mit der Gottheit offen ausspricht.[2] Ja ich möchte glauben, daß echte Völkernamen, solche meine ich, die nicht von einem Nachbarvolk, sondern vom Volke selbst stammen, in der Regel ursprünglich solche Bezeichnungen von Trägern eines Kultus waren, wie Hellenen, Arkader, Phryger, Berekyntier usw.

---

[1] So heißt es geradezu bei Ulr. Jahn S. 75 n. 97 (vgl. auch Birlinger *Aus Schwaben* 1, 443) zur Blutstillung: 'Jesus war zu Bethlehem geboren, Jesus war zu Jerusalem getötet. So wahr diese Worte sind, so wahr verstehe dir N. N. auch das Blut.'

[2] S. *Götternamen* S. 358 f.

Bei den Zuñi im New Mexiko Territory (U. St.) ist eine Regenbeschwörung beobachtet und beschrieben worden[1], welche dort kurz nach Sommersonnenwende stattzufinden pflegt. Zehn Burschen, bis auf den Lendenschurz nackt, stellen sich hintereinander auf, indem jeder die Hände an die Lenden des Vordermanns legt (der vorderste stemmt sie auf seine Schenkel), und bewegen sich so in halbem Trab längs der Häuser des Dorfs, von denen Weiber aus großen Gefäßen Wasser, durchaus nicht bloß reines, auf sie herabschütten; je nasser sie werden, desto lieber ist es ihnen. Man könnte darin einen einfachen, auf das Prinzip der Analogie gebauten Zauberbrauch sehen wollen. Preuß hat ihn treffend als Dromenon gefaßt und den Beweis dafür erbracht. Bei den nahe verwandten Moki in Arizona ist eine jetzt zu Berlin im Museum für Völkerkunde befindliche Schale gefunden worden, deren Inneres genau dieselbe Regenprozession darstellt. Zwölf nackte Männer bewegen sich in der gleichen Haltung voran, während aus der Höhe zwei andere Männer Wasser auf sie herabgießen, zwischen denen eine dritte Figur, gleich als ob sie das Ganze dirigierte (Jungfrau nennt sie Preuß), untätig steht. Alle zwölf Regenläufer und obendrein die beiden Wassergießer sind in übermenschlich phallischem Zustand; während sonst bis auf die sog. Jungfrau alles schwarz gemalt ist, wirkt das Rot der Eicheln um so greller. Der Gedanke an vermummte Phallophoren ist durch das Bild selbst ausgeschlossen; nur Dämonen können hier dargestellt sein, Dämonen der Fruchtbarkeit und des Erntesegens. Es ist also ein göttlicher Vorgang, den das Bild der Schale veranschaulicht, und durch dessen Nachahmung sich die Zuñi Regen und Ernte sichern.

Man müßte sich selbst die Augen verdecken, wenn man die nahe Verwandtschaft dieser Dämonen mit den phallischen Schmerbäuchen der attischen Komödie nicht sehen wollte.

---

[1] K. Th. Preuß im Archiv für Anthropologie n. F. I (1903) 129—132.

Das Drama könnte schließlich doch von der heiligen Handlung (den δρώμενα) seinen Namen haben, von der Handlung nicht die es darstellt, sondern aus der es hervorgegangen war. Der phallophorische Aufzug und das Umschwärmen der Vermummten, die Tänze der Satyrn (τράγοι) waren ursprünglich selbst heilige Handlung, und es gehört kein besonderer Scharfblick dazu, diese Erscheinungen mit den religiösen Vorstellungen von Wintersonnenwende und beginnendem Frühling in Zusammenhang zu setzen. Dramatisches Spiel entwickelt sich überall unwillkürlich aus Maskenbrauch: das lehrt der Mimus unkultivierter Völker.

In den Städten des Altertums sehen wir durchweg die Pflege des Verhältnisses zu den Göttern als eine Staatsangelegenheit behandelt. Soweit nicht bestimmte Kulte Sache eines Geschlechts oder des einzelnen Hauses oder Hofs sind, pflegen es höhere Beamte zu sein, die unter Beihilfe von Priestern für Opfer und gottesdienstliche Bräuche im Namen des Staats Sorge tragen. Damit war eine allmähliche Verminderung des religiösen Pflichtgefühls bei dem einzelnen unvermeidlich gegeben. Aber auch etwas anderes konnte nicht ausbleiben. Der Staatskultus mußte die großen Götter des panhellenischen Glaubens begünstigen und nach Prachtentfaltung in Aufzügen und Preisspielen streben. So mußten die Kulte und Bräuche, welche abseits der großen Straße lagen, in Schatten gestellt, der Vernachlässigung und Vergessenheit preisgegeben werden.

Ehedem war es anders gewesen. Kein Haus der Gemeinde, keine Rauchstätte konnte sich von der Festbegehung ausschließen. Und wo für die Gemeinde von ihren herkömmlichen Vertretern, den Junggesellen oder Mädchen Opfer und Opfermahl herzurichten war, da fanden von Haus zu Haus die üblichen Umzüge mit den Heischeliedern statt, um alles Erforderliche, einschließlich des Holzes zum Opferbrand oder der Feuersäule einzusammeln, wie es in Griechenland bei der

Eiresione und der Ankunft der ersten Schwalbe geschah und bei uns bis heute zum Martinstag und bei zahlreichen anderen Gelegenheiten üblich geblieben ist. Schon im Altertum waren diese Bräuche wie bei uns zu einer Angelegenheit der Kinder herabgesunken. Das mußte sich vorbereiten von dem Augenblicke an, wo die Pflege der Religion von der Obrigkeit in die Hand genommen war. Solange an dem gottesdienstlichen Brauch der Gemeinde jeder einzelne sich mitbeteiligt fühlte, mußten auch die heiligen Handlungen eine ganz andere Bedeutung für den einzelnen haben als später unter der Herrschaft des Staates. Der christliche Festbrauch ist hier sehr belehrend, weil er sicher zu unterscheiden gestattet, was die Kirche von sich aus angeordnet und was sie dem Drängen der Laienwelt zugestanden hat. Diese Zugeständnisse geben einen Maßstab für die innere Beteiligung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder am festlichen Gottesdienst. Es ist überraschend, wie weit man in der Nachbildung der heiligen Geschichte gegangen ist. Noch heute ist der Palmesel sprichwörtlich: bis in den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts war es in Süddeutschland, Tirol, der Schweiz üblich, am Palmsonntag einen hölzernen Esel und darauf das Schnitzbild des Heilands entweder der Prozession voranzutragen oder des Nachmittags feierlich von Haus zu Haus zu fahren.[1] Am bekanntesten sind die Darstellungen, zu denen das Weihnachtsfest Anlaß gegeben hat. Das Jesukindlein zu wiegen hat sich sogar die protestantische Kirche herbeigelassen. Man kann an diesem Fest sehen, wie die heilige Handlung des Tages auch in das häusliche Leben des einzelnen hereinragt. Ohne Unterschied der Konfession bauen wir unseren Kindern noch heute unter dem Weihnachts-

---

[1] R. v. Strele im Jahrbuch des deutschen und österreichischen Alpenvereins, 1897, B. 28, 135—154; Stückelberg im *Festbuch zur Eröffnung des historischen Museums zu Basel,* 1894; vgl. Birlinger *Aus Schwaben* 2, 148. 160; K. v. Leoprechting *Aus dem Lechrain* S. 170; Zingerle *Sitten* usw. *des Tiroler Volkes* S. 146f.

baum die heilige Krippe auf. Es gehört dahin ein alter Brauch, der hier Erwähnung finden mag, weil er auf eine große Gruppe von Erscheinungen Licht wirft, die wir als Dromena zweiter Ordnung bezeichnen dürfen.

In dem launigen Intermezzo der *Pemmatologia sacra*, womit Lobeck dem Leser die schwere Kost seines Aglaophamus gewürzt hat, treten uns in überraschender Menge Gebäcke aller Art und Form entgegen, wie sie das alte Hellas in verschiedenen Kulten und Festzeiten zu backen, zu opfern und zu verspeisen pflegte. Der Hohn, mit dem er seinen symbolischen Gegner übergießt, konnte dem Wert seiner Sammlung keinen Abbruch tun, aber gerade in diesem Fall war er wenig angebracht, wie längst jeder weiß, der gelernt hat, die Bräuche des eigenen Volkes zu beachten.[1] Ein Brauch der alten Christenheit scheint geeignet, die intimen Beziehungen zwischen Küche und Kirche anschaulich zu machen.

Innerhalb der griechischen Kirche hatte sich die merkwürdige Sitte herausgebildet, nach dem Geburtstag des Heilands Brei aus feinstem Weizenmehl (σεμίδαλις) zu kochen und sich gegenseitig damit zu bewirten, um die hohe Wöchnerin zu ehren. Man fühlte sich also unmittelbar und persönlich verpflichtet, der heiligen Jungfrau Mitfreude an dem frohen Ereignis zu bezeugen. Mit dem Brei, den man der Gottesmutter selbst nicht senden konnte, bewirtete man Verwandte und Bekannte. Diese unwillkürliche Äußerung des menschlichen Nachahmungstriebs mußte natürlich von der Kirche als unberechtigter geiler Nebenschoß der Religiosität empfunden werden. Die zu Konstantinopel 692 in der Trulla versammelten Väter sind gegen den kindlichen Brauch scharf eingeschritten: 'Wenn ein Geistlicher fernerhin das tun sollte, wird er abgesetzt, wenn ein Laie, exkommuniziert' (Kan. 79).

---

[1] Vgl. z. B. Simrocks Handb. der deutschen Mythologie S. 488[3]. Neuerdings hat M. Höfler einen Überblick über die süddeutschen Neujahrsgebäcke gegeben in der Zeitschr. für österr. Volkskunde 9, 185—205, vgl. Taf. VI—VIII.

Man ist leicht versucht, bei diesem Kanon an die Kollyridianerinnen des Epiphanios (haer. 79) zu denken. Allein der Brotkuchen, den diese an bestimmtem Jahrestage der Jungfrau Maria weihten und verspeisten, hat mit dem Kindbettsbrei des Kanon höchstens die Verehrung der Maria gemeinsam. Dagegen dürfen wir diesem und anderen Berichten des Epiphanios so viel entnehmen, daß schon im vierten Jahrhundert geraume Zeit vor seiner offiziellen Anerkennung (431) der Mariendienst sich vorbereitet hatte. Unser Brauch mag der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten rasch gefolgt sein; ohne dasselbe konnte er nicht wohl entstehen.

Schon die älteste Weihnachtsfeier in der Basilika des Liberius und in der Geburtshöhle zu Bethlehem war an die Krippe gebunden, die dabei wohl als Altar diente; und das stehende Bild der altchristlichen Sarkophage legt die Vermutung nahe, daß leibhaftige Darstellungen der heiligen Nacht bald gefolgt sein werden. Zu diesen Darstellungen der heiligen Handlung ist die von dem Konzil gerügte Sitte nur ein Nebenschoß und selbst ein Teil der Handlung. Was wir daraus gewinnen, das ist die Überzeugung, daß alle die für gewisse Feste und Zeiten des Jahres verbindlichen Speisen und Gebäcke, wie sie im Altertum üblich waren und noch heute allerorten zähe festgehalten werden, aus der selbsttätigen Beteiligung des einzelnen an der heiligen Geschichte des Festtags hervorgegangen sind.

Das Verständnis der gottesdienstlichen Bräuche, die ich unter dem Begriff der heiligen Handlung hier zusammenfasse, unterliegt oft großen Schwierigkeiten und läßt sich darum nicht erzwingen. Die Schwierigkeiten, die teils aus ungenügender Überlieferung, teils aus der Frühzeit ihrer Entstehung erwachsen, werden dadurch gesteigert, daß im Laufe der Zeit sich zuweilen verschiedene Schichten der Göttersage über demselben Brauche abgelagert haben oder sonstige Verschiebungen eingetreten sind; Brauch ist immer widerstandsfähiger als

Vorstellung und Sage. Aus diesen Gründen kann vorläufig an eine Sammlung und Bearbeitung des Stoffes, die Bände erfordern würde, nicht gedacht werden. Um so eher darf ich hier mich darauf beschränken, einige Fälle, die mir lehrreich schienen, eingehender zu behandeln. Ein Beispiel aus der christlichen Liturgie mag voranstehen. Wo die Akten offen vor uns liegen, wo wir selbst zu sehen und zu hören vermögen, dürfen wir hoffen, das Wesen der Erscheinung leichter zu fassen und für dunklere oder verwickeltere Fälle das Auge zu schärfen.

I Wasserweihe

Von ihren sieben Sakramenten unterscheidet die katholische Kirche die sog. Sakramentalien. Der Katechismus gibt von ihnen statt einer Begriffsbestimmung eine Aufzählung: 'Unter Sakramentalien versteht man 1. die Segnungen der Kirche; 2. alles, was die Kirche weiht, z. B. Wasser, Öl, Salz, Brot, Wein, Palmen, Kräuter, Kerzen.' Wenn Sakrament, allgemein und ohne Beschränkung auf das Christentum genommen, eine sinnfällige gottesdienstliche Handlung ist, welcher durch das Gebet übernatürliche Wirkung verliehen wird, so sind alle die Weihungen, durch welche die im Katechismus beispielsweise genannten Sakramentalien erzeugt werden, richtige Sakramente, auch die Weihe von Palmen und Kräutern wenigstens im Glauben noch des heutigen Volkes. In hervorragender Weise gilt das von der Weihe des Wassers. Diese bewährt ihr hohes Alter, wie ich hier zeigen möchte, auch durch die sakramentale Anwendung einer heiligen Handlung.

Am Vorabend des Epiphaniefestes fand ehemals auch in der römischen Kirche ein feierlicher großer Akt der Wasserweihe statt.[1] Heutzutage wird er meines Wissens nur noch

[1] Man findet die Liturgie z. B. im *Benedictionale Constantiense* 1781 p. 25—50. Die jüngste Ausgabe hat der Engländer John Marquess of Bute in dem Buche *The blessing of the waters on the eve of the Epiphany* (Lond. 1901) p. 1—42 veranstaltet, nach einem fehlerhaften

in einer Kirche Roms, in S. Andrea della Valle[1], ausgeübt, und die Liturgie dazu ist darum aus den Missalien verschwunden. Nach einem tieferen Grund dafür würde man wohl vergeblich suchen. Es genügt die beharrliche Unlust der Gemeinde, der ungewöhnlich langatmigen Liturgie bis zum Schluß andächtig zu folgen; schon Benedictus der XIII. (1724—30) fand es angezeigt, für die Teilnahme an diesem kirchlichen Akte die Belohnung eines hunderttägigen Ablasses zuzusichern. Man kann sich höchstens darüber wundern, daß der Brauch überhaupt sich so lange halten konnte, da er auf Epiphanie als den großen Tauftag Christi und seiner Gläubigen berechnet, seit Leo dem Großen aber die kirchliche Taufe nur in der Oster- und Pfingstzeit gestattet war. Erst in neuester Zeit hat ein Beschluß der *Congregatio s. rituum* vom 6. Dezember 1890 die alte Liturgie durch eine neue ersetzt[2], welche von der Jordantaufe gänzlich abgelöst geweihtes Wasser durch einen kräftigen Exorzismus wider den Teufel und alles Teuflische erzielt.

Nach Absingung dreier Psalmen (28. 67. 90) und Aufsagung der großen Litanie geschieht der erste vorläufige Exorzismus des Wassers mit dreimaliger Anhauchung. Gleichsam als zweiter Akt folgen nach der Verlesung der Stellen aus dem vierten Buch Mosis (20, 2—6) und dem Johannesevangelium (7, 37—9) Exorzismen erst des Wassers, dann des Salzes, zuletzt der Mischung von Wasser und Salz. Es ist alles vorbereitet zur heiligen Handlung. Ihr Anfang wird bemerklich gemacht durch die Eingangsworte des *canon missae*:

Dominus vobiscum. — Et cum spiritu tuo.
Sursum corda. — Habemus ad dominum.
Gratias agamus domino deo nostro. — Dignum et iustum est.

---

römischen Druck von 1816 und ohne Benutzung von Handschriften, aber mit wertvollen auf eigener Beobachtung beruhenden Angaben über den Ritus.

[1] Nach dem *Diario Romano* für 1894 auch in der Kirche Alle stimate, aber hier am Epiphanietage Vorm. 9½ Uhr.

[2] Bei Marquess of Bute a. O. p. 43—46 abgedruckt.

Aber die Danksagung biegt nach den ersten Worten

> *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere*

sofort in ihre eigenen Wege ein, ein Gebet um apotropäische und segenbringende Kräfte des Wassers. Daran schließt sich eine große Beschwörung des Wassers, die voll von biblischer Mythologie und durchtränkt vom Aberglauben der Kaiserzeit ganz wie das Abbild einer heidnischen Beschwörung aussieht. Während dieses Gebets wird in der Sakristei ein Vertreter der Gemeinde in einen Chorrock (zu Rom von gelbem Atlas) gekleidet; man nennt ihn 'Paten' (*padrino*), weil er bei der sogleich folgenden Taufe Christi als Pate zu fungieren hat. In feierlichem Zuge, unter dem Vortritt von Trägern brennender Wachskerzen (zu Rom zwölf), von einem Diakon und Subdiakon geleitet, bewegt er sich auf das Wasserbecken zu, mit dessen Weihung der Priester beschäftigt ist, indem er ein in kostbare Decke gehülltes Kruzifix vor sich trägt. Vor dem Priester kniet er nieder. Dieser beräuchert das Kreuz und nimmt es aus den Händen des Paten entgegen. Nun vollzieht der Priester die symbolische Taufe Christi, indem er das Kruzifix in das Wasser taucht und dazu mit Beziehung auf den in Exodus 15, 25 erzählten Vorgang die Worte spricht:

> *Qui aquam amaram immisso ligno dulcorasti, benedicere et sanctificare digneris, domine, hanc creaturam aquae in nomine patris et filii et spiritus sancti.*

Dreimal wiederholt sich diese Eintauchung mit den begleitenden Worten. Was die Handlung bedeutet, verkünden die beiden Antiphonen, die währenddessen von dem Chore gesungen werden:

> *Baptizatur Christus, et sanctificatur omnis mundus, et tribuit nobis remissionem peccatorum: aqua et spiritu omnes purificamur*

und noch deutlicher die zweite:

> *Baptizat miles regem, servus dominum, Iohannes Salvatorem; aqua Iordanis stupuit, columba protestatur, paterna vox audita est: Hic est filius meus.*

Darauf gibt der Priester das Kreuz dem Paten zurück, beräuchert es von neuem, und der Pate trägt es in demselben Aufzuge, wie er es gebracht, in die Sakristei zurück.

Die einfache Schilderung des Hergangs genügt an sich. Man sieht, die übernatürliche Wandlung des Wassers, welche das Gebet des Priesters erfleht, soll durch die gottesdienstliche Nachbildung der Jordantaufe herbeigeführt werden, die an dem Bilde des Gekreuzigten vollzogen und gleichzeitig in den Antiphonen kurz erzählt wird, aber ebenso wirkungsvoll auch mit einem einfachen Kreuz als anerkanntem Symbol Christi geschehen könnte. Es war eine oft geäußerte Ansicht der alten Kirche[1], daß Jesus dadurch, daß er in den Jordan stieg, um die Taufe zu empfangen, das Wasser geheiligt habe. Darum wird die Taufe mit dem Bilde des Gekreuzigten vorgenommen und das Kruzifix dreimal[2] eingetaucht, um diese Heiligung dem Taufwasser zu sichern. Die Antiphonen konnten nach dem Herkommen (oben S. 284) an sich als Zauberspruch dafür genügen: die heilige Handlung mußte wirkungsvoller erscheinen, sie ist also in den Vordergrund gerückt, und die Antiphonen künden nur, was geschieht. Mir scheint der Fall darum besonders lehrreich, weil er den Zusammenhang des erzählenden Zauberspruchs mit der Kultushandlung so deutlich vor Augen stellt und über die Wesensgleichheit gottesdienstlicher und zauberischer Handlung keinen Zweifel lassen kann.

Die Wasserweihe zur Epiphanie wenden alle orientalischen Kirchen an, aber sie durch die symbolische Wiederholung der

---

[1] S. *Weihnachtsfest* 1, 165 Anm. 42.

[2] Die dreimalige Eintauchung ist für die antike Anschauung selbstverständlich, s. Rhein. Mus. 58, 40 Anm. 1.

Jordantaufe zu vollziehen, diesen Brauch teilen mit der römischen nur die griechisch-orthodoxe Kirche und ihre slawischen Ableger. Nur vollzieht sich bei diesen der Taufakt weit einfacher: der Priester macht mit dem heiligen Kreuze dreimal das Kreuzeszeichen über dem Wasser und taucht dann das Kreuz dreimal ein[1] mit einer an die Jordantaufe erinnernden Anrufung Christi. Das griechische Vorbild des Rituals ist zu Rom selbständig ausgestaltet worden. Es ist kaum denkbar, daß das vor dem Anfang des vierten Jahrhunderts geschehen wäre. Die afrikanische Kirche wenigstens, die in so enger Fühlung mit Rom stand, hatte zu der Zeit, als die Donatisten ausschieden, das Epiphaniefest noch nicht eingeführt.[2]

Weit älter ist das noch bis heute am Karsamstag zur Weihe des Taufwassers übliche Verfahren. Es wird dabei freilich nicht eine heilige Geschichte nachgebildet, sondern einfach eine symbolische Handlung vorgenommen. Aber diese Symbolik zeigt eine so ursprüngliche, altertümliche Bildersprache, daß auch sie wohl geeignet ist, uns die geistigen Vorgänge deutlicher zu machen, welche zu diesen gottesdienstlichen Handlungen geführt haben.

Der Hergang dieser Weihe ist kürzer als an der Vigilie der Epiphanie.[3] Er beginnt mit einem längeren Gebet, aus dem ich nur eine Stelle[4] hervorhebe, weil sie gewissermaßen das Programm der folgenden Handlung enthält:

> *respice domine in faciem ecclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas, qui gratiae tuae afluentis impetu laetificas civitatem tuam fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat unigeniti tui gratiam de spiritu sancto, qui hanc aquam*

---

[1] *Crucem baptisant* sagt kurzweg Johann von Hildesheim in den *Gesta trium regum* c. 42. [2] S. *Weihnachtsfest* 1, 15f.

[3] *Missale Romanum* in der Liturgie des *Sabbatum sanctum*; *Sacramentarium Gelasianum* 1, 44 p. 85f. der Ausgabe von Wilson, der p. 87 kritischen Apparat gibt. [4] Vgl. *Weihnachtsfest* 1, 167f.

regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione fecundet, ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore, omnes in unam pariat gratia tua mater infantiam.

'Aus unbeflecktem Mutterleib göttlichen Wassers soll, zu neuen Wesen wiedergeboren, eine himmlische Nachkommenschaft hervortauchen'[1], und der heilige Geist ist es, dem die Befruchtung dieses Mutterleibes zugeschrieben wird *(hanc aquam ... arcana sui luminis admixtione fecundet)*, durch die Heiligung des Wassers wird der Same dieser göttlichen Nachkommenschaft 'empfangen' *(sanctificatione concepta)*. Die hier ausgesprochene Erwartung wird durch die folgende Handlung wirklich erfüllt. Nach zweifacher Segnung des Taufwassers, bei der je fünf alt- und neutestamentliche Wunder angezogen werden[2], und einem Gebet um göttlichen Beistand folgt der Höhepunkt der Weihe, der von folgenden fast befehlenden Worten begleitet wird:

Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui | et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu. | hic omnium peccatorum maculae deleantur. hic natura ad imaginem tuam condita et ad honorem sui reformata principii cunctis vetustatis squaloribus emundetur, ut omnis homo hoc sacramentum regenerationis ingressus in vera innocentia, nova infantia renascatur. | per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui venturus est in spiritu sancto iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem.[3]

[1] Über diese Vorstellung s. *Weihnachtsfest* 1, 167; vgl. noch Zeno Veron. II 32 p. 243 Ball. II 30 p. 240.

[2] Vgl. Durandus *Ration.* VI 82, 7 f.

[3] Ich habe den Text nach dem *Gelasianum* gegeben. Das *Miss. Rom.* liest Z. 1 f. *spiritus sancti totamque,* Z. 7 *verae innocentiae novam infantiam.*

Während der Geistliche vorher bei verschiedenen Gelegenheiten das Wasser bald mit dem Kreuzeszeichen versehen, bald berührt, bald mit ausgestreckter Hand kreuzweise durchfurcht oder bei Erwähnung der vier Paradiesesströme nach den vier Weltgegenden bewegt hat[1], nimmt er jetzt[2] eine brennende Wachskerze[3] und singt, während er sie ein wenig ins Wasser senkt, mit erhobener Stimme[4] die Worte: *Descendat ... spiritus sancti.* Nachdem er die Kerze herausgezogen, taucht er sie von neuem und tiefer ins Wasser und wiederholt mit lauterer Stimme *Descendat* usw. Zum drittenmal stößt er die Kerze bis auf den Grund, mit noch lauterer Wiederholung derselben Worte, haucht dreimal auf denselben Punkt des Wassers, und zieht dann, nachdem er den zweiten Satz '*totamque ... effectu*' (Z. 2) gesungen, die Kerze heraus. Damit ist die symbolische Handlung abgeschlossen; der nächste größere Absatz '*hic omnium ... renascatur*' (Z. 3—7), der eine Aufzählung der von der Taufe erwarteten Segnungen enthält, wird ohne begleitende Handlung abgesungen, und durch die im Lesetone vorgetragene Berufung auf Christus den Weltrichter (Z. 7—10) ist

---

[1] Vgl. Durandus *Ration.* VI 82, 4—6.

[2] Ich setze die Rubrik des *Miss. Rom.* zur Vergleichung bei: 'Hic sacerdos paululum demittit cereum in aquam, et resumens tonum praefationis dicit *Descendat ... sancti.* Deinde extractum cereum de aqua, iterum profundius mergit aliquanto altius repetens *Descendat in hanc.* Postea cereum rursus de aqua extractum tertio immergens usque ad fundum altiori adhuc voce repetit *Descendat* ut supra. Et deinde sufflans ter in aquam ... prosequitur: *Totamque ... effectu.* Hic tollitur cereus de aqua' usw., vgl. *Ordo Rom.* 10, 21 bei Mabillon *Mus. It.* 2, 105.

[3] Im *Miss. Rom.* us. wird einfach *cereus* genannt: daß die Kerze angezündet sein müsse, versteht sich von selbst. Ausdrücklich aber bezeugt z. B. der Anonymus des Phil. Zazzera (*S. Ecclesiae rituum divinorumque officiorum explicatio.* Romae 1784) p. 303 'sacerdos cereum ardentem in aquam mittit et tertio in ea spirat'.

[4] Vgl. den *Ordo officiorum ecclesiae Senensis* des Odericus (Bologna 1766) 1, 180 p. 164 '(spiritus sancti) quem post alta voce et hilari sacerdos invitat dicens *Descendat in hanc aquam.* unde cum protinus cereos mittimus, spiritum sanctum in aquam descendere non dubitamus'.

die Weihe besiegelt. Unmittelbar darauf erfolgt bereits die Besprengung des Volkes mit dem neu geweihten Wasser.

Eine Zeugung soll es sein, durch welche der Mutterleib des Taufbeckens befruchtet wird, um himmlische Nachkommenschaft zu gebären, und sie muß in der heiligen Handlung nachgebildet sein. In der brennenden Wachskerze ist der heilige Geist als Befruchter tätig, der auch beim Pfingstwunder in der Gestalt feuriger Zungen und nach dem alten Bericht von der Jordantaufe als ein gewaltiges Licht, das den Ort umstrahlt[1], sich bemerklich macht. Zu der dritten Eintauchung der Kerze tritt die dreimalige Anhauchung des Wassers: es soll sich in erschöpfender Weise bewahrheiten, was Johannes der Täufer vom Heiland sagt (Matth. 3, 11): 'Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ... der wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen.'

II Caterva[2]

Von Augustus wird uns berichtet, daß er mit besonderem Behagen den kunstlosen Faustkämpfen städtischer Rotten zugeschaut habe, wie sie in den engen Straßen Roms aufgeführt zu werden pflegten: '*sed et catervarios oppidanos (studiosissime spectavit) inter angustias vicorum pugnantis temere ac sine arte*' (Sueton. Aug. 45). Das Schauspiel kann in der augusteischen Zeit noch keine Seltenheit gewesen sein, das lehrt eine Anspielung des Horatius *epist.* I 1, 49

quis circum pagos et circum compita pugnax
magna coronari contemnat Olympia?

---

[1] Pfingstwunder: *Apostelgesch.* 2, 3. Taufwunder: *Weihnachtsfest* 1, 60 ff.

[2] In vorläufigen Andeutungen habe ich den Gegenstand berührt zu den *Acta s. Timothei* (Bonner Universitätsschrift 1877) p. 25f., später im *Stoff des griech. Epos* (Sitzungsber. d. Wiener Akad. 1897 B. 137 N. 3) S. 54f. auch bereits auf den Zusammenhang von Kultus und Mythus hingewiesen.

Es muß sich also mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholt haben, mit anderen Worten, an bestimmte Jahrestage oder Feste geknüpft gewesen sein. Dem Ausdruck *catervarii* müssen wir entnehmen, daß zwei geschlossene *catervae* gegeneinander kämpften, offenbar die Bewohner zweier Straßen oder Viertel. Einen solchen Fall kennen wir längst[1]: um den Kopf des siegreichen und dem Mars geopferten Oktoberrosses wurde am 15. Oktober von den Anwohnern der Via sacra und der Subura hitzig gekämpft; blieben die von der Via sacra Sieger, so wurde der Pferdekopf an der *regia*, anderenfalls an der *turris Mamilia* angenagelt. Man kann schon hiernach den scharfen Gegensatz verstehen, in den eine solche *caterva oppidana* vom Komiker Caecilius gegen eine *caterva gladiatoria* gesetzt wird (v. 38 Ribb.):

(est) haec caterva plane gladiatoria,
cum suum sibi alius socius socium sauciat,

die echte *caterva* hält fest zusammen und kämpft nur mit der gegnerischen.[2] Es war eine verfeinernde Entlehnung aus der Volkssitte, wenn Caligula in Gladiatorenspiele *catervas Afrorum Campanorumque pugilum ex utraque regione electissimorum* einlegte (Suet. Gai. 18), oder wenn zu Pompeji A. Clodius Flaccus[3] wiederholt als *duumvir iuri dicundo* an den ludi Apollinares auf dem Forum *pugiles catervarios* oder *pugiles catervarios et pyctas* auftreten ließ. Aber wir entnehmen diesen Anwendungen, daß der Brauch nicht auf Rom beschränkt, sondern allgemein italisch war; ja mit römischer Herrschaft und Kolonisation hatte er sich bis nach Afrika verbreitet.

---

[1] Festus p. 178^b 24, Plutarch *qu. rom.* 97 p. 287^a, vgl. Wissowa *Religion u. Kultus der Römer* S. 131f.

[2] Justus Lipsius *Saturnal. serm.* II 16 p. 99 (Antw. 1617) denkt sich unter *catervarii* eine Art Gladiatoren, die freilich kaiserliche Verschwendung auch gelegentlich *gregatim* auf den Kampfplatz geschickt hat.

[3] *CIL* X n. 1074 (*IR Neap.* 2378), 10. 6.

Dafür liegt uns ein besonders lehrreiches Zeugnis des Augustinus vor, der selbst noch gegen den Brauch einzuschreiten Anlaß hatte, *de doctr. christ.* IV 24, 53 t. III p. 87 Maur.

cum apud Caesaream Mauritaniae populo dissuaderem pugnam civilem vel potius 'plus quam civilem'[1], *quam catervam vocabant (neque enim cives tantum modo verum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes divisi per aliquot dies continuos certo tempore anni sollemniter dimicabant et quisque ut quemque poterat occidebat), egi quidem granditer quantum valui, ut tam crudele atque inveteratum malum de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque dicendo* usw.

Hier ist denn in erwünschtester Weise, was wir oben zunächst nur folgerten, unmittelbar bezeugt: es waren regelmäßig zu bestimmter Zeit des Jahres wiederkehrende Straßenkämpfe, wovon unsere Zeugnisse reden. Und noch etwas anderes lernen wir: *caterva* bedeutet nicht bloß Rotte, Menschenhaufen, nach der förmlichen Definition Augustins bezeichnete man damit geradezu jenen zu bestimmter Jahreszeit vorgenommenen Straßenkampf innerhalb einer Gemeinde. Für die meisten wird es nur eines Winkes bedürfen, um anzuerkennen, daß der aus Suetonius und der Pompeianischen Inschrift bekannte Ausdruck *catervarii* weit natürlicher und ungezwungener aus dieser Bedeutung von *caterva* als aus der herkömmlichen abgeleitet werden konnte.

Bei den Griechen hat es nicht an gottesdienstlichen Kämpfen gefehlt. Aus Sparta ist uns durch die anschauliche, von Cicero (*Tusc.* V 27, 77) bestätigte Schilderung des Pausanias (III 14, 8—10) der Hergang eines Ephebenkampfes genauer bekannt. Unter der Aufsicht angesehener Beamter, der fünf *Βιδιαῖοι*, hatten die Epheben, in zwei Haufen geteilt, sich, wie es scheint, alljährlich zu messen. In der Nacht

[1] Mit Anspielung auf den ersten Vers von Lucans Pharsalia.

vorher brachte jeder der beiden Teile in dem Phoibaion, unweit Therapne, dem Enyalios einen jungen Hund als Opfer dar; zwei zahme Eber, die sie aufeinander losließen, dienten als Vorzeichen dafür, auf welcher Seite am nächsten Tage der Sieg bleiben werde. Der Schauplatz des Kampfes war ein rings von breitem Wassergraben umgebener Platanenhain, der *Πλατανιστᾶς*; zwei Brücken führten über den Graben, die eine durch ein Bild des Herakles, die andere des Lykurgos gekennzeichnet. Das in der Nacht vorher gezogene Los wies jedem der beiden Haufen die Brücke, über welche er einzuziehen hatte, und dadurch seinen Standort an. Es wurde ohne Waffe gekämpft, aber was die Natur dem Menschen mitgibt, Fäuste und Fersen, Nägel und Zähne, wurde nach Kräften verwendet; vor allem war man bemüht in fest geschlossenem Haufen die Gegner ins Wasser zu stoßen.

Das Heiligtum, worin das Hundeopfer von den Epheben dargebracht wurde, ist das auch aus Herodot (6, 61) bekannte Phoibaion, das seinen Namen wohl nicht von Phoibos, dem 'Reiniger' und Entsühner, erhalten hat, sondern selbständig mit gleicher Bedeutung aus der Wurzel abgeleitet ist, wie wir *φοιβᾶν* (Theokr. 17, 134) und *φοιβάζειν* 'reinigen' kennen, also ein zu Reinigung und Entsühnung bestimmter heiliger Bezirk. Geopfert wurde dort dem Enyalios, wie Pausanias (auch III 20, 2) sich ausdrückt: aber der spartanische Name des Enyalios war Theritas. Ich habe an anderem Ort[1] über diesen spartanischen Bruder des ionischen Thersites, des Abbilds des Thargelienopfers zur Genüge gehandelt. Es darf als sicher betrachtet werden, daß der spartanische Ephebenkampf den Zweck hatte, die Gemeinde zu reinigen und zu entsühnen. Inwiefern er die Nachbildung heiliger Geschichte war, vermögen wir zurzeit nicht zu sagen.

Zu Trozen wird uns zwar eine sagenhafte Begründung des Steinigungsfestes (*Λιϑοβόλια*) angegeben, das dort im Dienste

[1] *Stoff des griech. Epos* (s. oben S. 297 Anm. 2) S. 45 ff.

der Damia und Auxesia vorkam (Paus. II 32, 2), aber sie ist nichts als eine ätiologische Legende: die heiligen Jungfrauen seien, von Kreta gekommen, von den Trozeniern durch Steinwürfe getötet worden, und dessen zum Gedächtnis würden ihnen die Lithobolia begangen. Daraus lernen wir nichts. Ebenso dunkel ist die Kunde von einer Steinigung, die im Eleusinischen Kultus einst üblich war[1], sie beschränkt sich auf den Namen *Βαλλητύς*; daß sie 'zu Ehren des Demophon', des aus der Demetersage bekannten Sohnes des Keleos und der Metaneira (Hom. Hymnus 236 ff.) aufgeführt wurde, vermag uns fürs erste nicht zu fördern.

Den befriedigendsten Einblick in den Hintergrund und Zusammenhang der Sitte gewährt uns, was wir von den Makedoniern wissen. Es bewährt sich hier wieder, daß bei Völkern, die erst später in die Kulturbewegung eintreten, die Sitte sich reiner und vollständiger erhält, weil sie längere Zeit hatte sich zu befestigen.

In ihrem unmittelbar vor Frühlingsnachtgleiche liegenden sechsten Monat Xandikos[2] pflegten die Makedonier eine Musterung und Reinigung des Volkes in Waffen vorzunehmen. Die Reinigung geschah in der Weise, daß ein Hund mitten durchgeschnitten und zwischen den blutigen Hälften die ganze waffentragende Mannschaft in fester Ordnung hindurchgeführt wurde.[3] Dann folgte die Musterung in Form einer Parade *(decursus)*, und daran schloß sich das merkwürdige Schauspiel[4],

---

[1] Hesychios *Βαλλητύς: ἑορτὴ Ἀθήνησιν, ἐπὶ Δημοφῶντι τῷ Κελεοῦ ἀγομένῃ* vgl. Athen. IX p. 406[d].

[2] Über die Schreibung *Ξανδικός Ξανδικά* s. unten S. 302, Anm. 2.

[3] Den Hergang der Lustration beschreibt Livius XL 6, 1—3 genauer und besser als Curtius X 28 (9), 12. Auch zu Sparta wurde vor dem Kampf der Epheben dem Enyalios ein junger Hund geopfert (oben S. 300), und Plutarch bezeugt *qu. rom.* 68 p. 280[b] allgemein: *τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνταί γε μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς.*

[4] Die drei Hauptteile des Festes werden bei Livius XL 9, 10 scharf hervorgehoben: *in lustratione et decursu et simulacro ludicro pugnae.*

das uns angeht. Es wurden aus dem Heere zwei Abteilungen ausgehoben, welche miteinander ein Kampfspiel mit hölzernen Waffen auszufechten hatten, das der Eifer der Beteiligten gelegentlich blutig ausgehen ließ. Jede der kämpfenden Abteilungen hatte ihren eigenen Führer, selbst für Prinzen des königlichen Hauses war es eine Ehre, diese Führerschaft zu übernehmen. Die tragischen Folgen, welche das Reinigungsfest des Jahres 182 v. Chr. durch die Eifersucht des unterlegenen Prinzen Perseus gegen den siegreichen jüngeren Bruder Demetrios gehabt hatte, veranlaßten Polybios zu einer eingehenden Schilderung des Herkommens, von welcher uns Livius (40, 6) ein Abbild erhalten hat.

Bereits aus dem Leben Alexanders des Großen ist uns ein Fall dieses Kampfspiels bekannt.[1] Es war um die Zeit (331 v. Chr.), als Alexander vom Euphrat her in das innere Persien aufbrechen wollte, um den Entscheidungskampf mit Dareios herbeizuführen. Da hatte die Gefolgschaft des Königs sich in zwei Scharen geteilt, deren eine von einem 'Alexander', die andere von einem 'Dareios' angeführt wurde. Man bewarf sich anfangs mit Erdschollen, dann ging man zum Faustkampf über, schließlich griff man zu Steinen und Knüppeln. Alexander hört davon, gebietet Ruhe und veranlaßt die beiden Führer zu einem Zweikampf, für welchen er selbst seinen Vertreter, Philotas jenen Dareios ausrüstet. Zu glücklichster Vorbedeutung siegte der Alexandros und wurde fürstlich belohnt. So erzählte ein sehr vertrauenswerter Zeuge Eratosthenes, aber er sah bereits in dem Vorgang nur ein zufälliges Spiel.

Uns müßte schon das Ereignis des Jahres 182 vor diesem Irrtum behüten. Aber wir wissen auch[2], daß das große Fest,

---

[1] Eratosthenes (bei Bernhardy p. 246) bei Plutarch Alex. 31.

[2] Hesychios *Ξανθικά*: ἑορτὴ *Μακεδόνων Ξανδικοῦ μηνὸς ἢ Ξανθικοῦ ἀγομένη, ἔστι δὲ καθάρσιον τῶν στρατευμάτων*. Die Handschrift gibt *ξανθικοῦ μηνὸς ἢ ξανθικοῦ*, daraus schloß Meursius *Graecia fer.* p. 214 f. auf eine ursprüngliche Tagesangabe *Ξανθικοῦ μηνὸς η̄ [ξανθικοῦ]*. M. Schmidt hat richtiger geurteilt, wenn er die makedonische Schreibung mit der Media als Anlaß der Verdoppelung des Namens ansah.

welches dem makedonischen Monat Xandikos den Namen gegeben hatte, die Xandika, gerade die Reinigung des Heeres zu seinem Inhalt hatte, als deren alter und fester Bestandteil das Kampfspiel sich herausgestellt hat. Glücklicherweise hat uns Suidas aus der Darstellung des Polybios[1] noch einige Worte erhalten, die Goldes wert sind: 'es bringen die Makedonier dem Xanthos Heroenopfer dar und veranstalten eine Reinigung (des Heeres) mit kriegsmäßig geschirrten Pferden'. Hinter dem Feste der Xandika und dem davon abgeleiteten Monatsnamen steht also nun ein Gott, genauer ein zum Heros herabgesunkener Gott, und der heißt Xanthos. Wer erinnert sich nicht der attischen Apaturiensage vom Kampf des Blonden und des Schwarzen, des Xanthos und Melanthos? Diese beiden Namen fügen sich nicht in die Terminologie der gemeingriechischen Götterwelt. Für den Schwarzen treten zwar gleich drei Bewerber auf: Poseidon, der mit dem Nelidenhaus, dem Melanthos entstammt, aufs engste verbunden ist, Hades, der das erste Anrecht auf jenes Epitheton hat, und Dionysos 'mit dem schwarzen Fell'[2]; aber diese Ansprüche sind ebenso begründet wie unbegründet, solange nicht für den Xanthos ein Gott ermittelt ist, der als Gegner des Melanthos anerkannt ist. Das Attribut 'der Blonde' oder 'blond von Haaren' steht vielen Heroen zu; an den 'goldhaarigen' (*χρυσοκόμης*) oder blonden (*flavus Apollo* Ovid *am.* I 15, 35) Apollo hätte kein Grieche klassischer Zeit denken können. Die Göttersage von jenem Kampf konnte also nur in einer Zeit entstehen, für welche die Gestalten des griechischen Olymp noch nicht maßgebend waren. Der Blonde und der Schwarze sind altertümliche, für sich

[1] Polyb. XXIII 10, 17 bei Suidas u. *ἐναγίζων*: *Ἐναγίζουσιν οὖν τῷ Ξανθῷ Μακεδόνες καὶ καθαρμὸν ποιοῦσι σὺν ἵπποις ὡπλισμένοις.* Valesius wollte hier den Monatsnamen *Ξανθικῷ* einschwärzen.

[2] Dionysos *Μελαναιγίς* (Bekkers Anecd. gr. p. 417, 31 Schol. Ar. Ach. 146) oder *Μελανθίδης* (Konon narr. 39, wo zu ändern kein Anlaß war) ist es, der hinter dem Gegner des Melanthos erscheint und so den Irrtum des Blonden veranlaßt.

stehende Gottesbegriffe, Sondergötter, wie man sie kurz nennen darf.[1] Es kann uns deshalb nichts hindern, in dem Gotte der Makedonier, dem an den Xandika geopfert wurde, denselben Xanthos wiederzuerkennen, der nach der attischen Apaturienlegende von Melanthos erschlagen wird.

Einen Monat Apaturion hatte Delos Iasos Kyzikos Olbia Samos Tenos, seine Stelle im Kalender steht fest einerseits für Delos, wo er unmittelbar auf Herbstnachtgleiche folgte, anderseits für Samos und Kyzikos (also auch Milet), wo er der zweite Monat nach Herbstnachtgleiche war und dem athenischen Maimakterion entsprach. Die Athener begingen ihr Apaturienfest im Monat Pyanopsion[2], also übereinstimmend mit den Deliern. Die Ionier von Therme, dem späteren Thessalonike, haben ihre Apaturiensage im julianischen Kalender auf den 26. Oktober festgelegt[3]: das ist der Gedenktag des heiligen Nestor, der in der Arena den bis dahin unbesiegten Gladiator Lyaios überwand und sein christliches Bekenntnis sofort mit dem Tode büßte; Sieger ist, wie man sieht, auch hier ein Nelide, wie bei den Athenern Melanthos, für den Blonden ist ohne weiteres in durchsichtigem Attribut Dionysos eingesetzt worden. Die Lage des Festes hat also gewechselt (s. S. 316), und sichtlich hat man in Kyzikos (Milet) und Samos das Ursprüngliche treuer bewahrt als auf Delos und in Athen: der Kampf eignet sich mehr für den Monat des stürmenden Zeus (Maimaktes) als für die Zeit von Erntefesten. Aber noch eine weitere Verschiebung hat stattgehabt. Den Namen des Festes Apaturia haben schon zur Zeit des Aristophanes die Athener mit dem listigen Trug[4] in Verbindung gebracht, durch welchen Melanthos den Sieg über Xanthos erlangt. Die Lautgesetze der Sprache machen

---

[1] Vgl. Rhein. Mus. 53, 376.

[2] Theophr. char. 3 Schol. Arist. Ach. 146 Harpokr. p. 25, 4 Hesych. u. a. [3] Rhein. Mus. 53, 370f.

[4] Aristoph. Ach. 146 (vom Sohn des Sitalkes) ἤρα φαγεῖν ἀλλᾶντας ἐξ Ἀπατουρίων: das Wortspiel hat der Scholiast richtig verstanden.

es unmöglich *Ἀπατούρια* von *ἀπατᾶν*, *ἀπάτη* abzuleiten. Es gibt nur eine mögliche Erklärung des Wortes, und sie wird ebenso von der Sprache gestattet, wie durch den Inhalt des Festes gefordert: die *Ἀπατούρια* sind das Fest der *ἀ-πάτορες*[1] d. h. der von gemeinsamem Vater abstammenden Geschlechter. Mit diesem Geschlechtsfest hat der Kampf des Schwarzen und Blonden nicht den mindesten inhaltlichen Zusammenhang. Es ist also die alte an bestimmtem Monatstag des Herbstes haftende Göttersage samt allem, was an Bräuchen sich daran knüpfen mochte, durch die Entwickelung und Ausdehnung des Apaturienfestes verschüttet worden. Und das muß recht frühe geschehen sein. Herodot (1, 147) bezeichnet die Apaturienfeier als charakteristisches Merkmal ionischer Gemeinden; nur Ephesos und Kolophon, sagt er, hätten das Fest nicht, auch diese, wie man aus seiner Andeutung schließen darf, nur aus zufälligem Anlaß. Aus dieser frühzeitigen Zurückdrängung versteht man die fremdartige Altertümlichkeit der Namen in dieser Sage und wird sich nicht wundern, den Blonden bei den Makedoniern wiederzufinden. Wir gewinnen hier ein Bruchstück vorhellenischer Religionsgeschichte, das uns die Zeit eines Götterdienstes ohne eigentliche Eigennamen der Götter[2] veranschaulicht, wie ihn Herodot den Pelasgern zuschreibt.

Einen Unterschied dürfen wir freilich nicht übersehen. Dem makedonischen Gotte wurde im Frühling vor der Tag- und Nachtgleiche geopfert, der Xanthos der ionischen Sage wird im Herbste überwunden. Der Widerspruch ist nur scheinbar. Wenn der Schwarze im Herbste siegt, so muß im Frühling der Blonde den Schwarzen erlegt oder vertrieben haben. Selten sind die beiden korrelaten Vorgänge zusammen in der Überlieferung bewahrt worden, und wo es geschieht, ist die

---

[1] Schon im Altertum hat man das eingesehen. Schol. Ar. Ach. 146 *ὁποίῳ τρόπῳ λέγομεν ἄλοχον τὴν ὁμόλεκτρον καὶ ἄκοιτιν τὴν ὁμόκοιτον, οὕτω καὶ ὁμοπατόρια Ἀπατούρια.* [2] S. *Götternamen* 277 ff.

ursprüngliche durchsichtige Gestalt der Sage verdunkelt[1]; meist wird nur einer der beiden Vorgänge festgehalten. Während nach der alten Sage im Glaukoslied (Z 132 ff.) Lykurgos den schwärmenden Dionysos ins Meer verjagt, läßt die spartanische Sage den Alkandros dem Lykurgos das Auge ausschlagen. Auch die deutschen Landschaften teilen sich: von Main und Neckar östlich bis Böhmen und Schlesien wird zu Mittfasten der Winter oder Tod ausgetragen, im Bereich des Niederdeutschen am Martinsabend Winters Einzug gefeiert, worauf wir noch zurückkommen werden. Es ist schließlich nicht eben schwer zu verstehen, daß man denselben Gott, der im Frühjahr sterben mußte, im Herbste wieder als Kämpfer und Sieger auftreten zu lassen sich auf die Dauer nicht überwinden konnte. Der scheinbare Widerspruch ist tatsächlich eine Bestätigung und ergibt eine sehr erwünschte Ergänzung unserer griechischen Überlieferung.

Bis tief ins vierte Jahrhundert hat sich zu Antiocheia ein solches Kampfspiel erhalten.[2] Der Kampf fand dort nicht im Monat vor, sondern nach Frühlingsnachtgleiche, im Artemisios statt. Am siebenten dieses Monats strömte alles, was zu Antiocheia Beine hatte, nach der Vorstadt Meroë, um das Schauspiel zu genießen, das den Mittelpunkt des dortigen Artemisfestes bildete. Jede Phyle der Stadt entsendete einen Vertreter zu dem Faustkampfe, der zu Ehren der Göttin, nicht um hohe Geldpreise, mit dem größten Eifer ausgefochten wurde. Auch hier offenbar ein entsühnender Brauch, eine Ablösung früheren

[1] So z. B. steht der Vertreibung des Lykos durch Aigeus die Vertreibung von Aigeus' Sohn Theseus durch Lykos gegenüber, Rhein. Mus. 53, 373 f.

[2] Libanios in der Dankrede auf Artemis t. I p. 236 R. *ἦν μὲν γὰρ μὴν ὁ ἐπώνυμος τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ γε μηνὸς ἑβδόμη ἱσταμένου, ἐν ᾗ νόμος ἐν Μερόῃ ταύτῃ ποιεῖσθαι τῇ θεῷ τὴν ἑορτήν· ἧς καὶ τὸ κεφάλαιον αἷμα ἀπὸ πυγμῆς, πύκται δὲ ὁπόσαι φυλαὶ τῆς πόλεως, εἷς ἀφ' ἑκάστης· καὶ ἔρις ὑπὲρ νίκης θαυμαστή, οὐχ ὑπὲρ μεγάλων μὲν τῶν ταῖς φυλαῖς εἰς αὐτοὺς ἀνηλωμένων, μανίᾳ δὲ τὸ πρᾶγμα ἔοικε τῇ θεῷ χαριζομένων.* Vgl. K. O. Müller *Antiqu. Antioch.* I c. 7 (Kunstarch. Werke 5, 21 f.).

Menschenopfers, aber sichtlich verschieden von der altmakedonischen *Caterva* der Xandika, näher verwandt der blutigen Geißelung am Altar der Orthia zu Sparta. Wir wollen uns darum hüten, Fremdartiges einem Schein zuliebe zusammenzuwerfen, und das um so mehr, als auch der Kampf selbst vermutlich nicht von zwei Massen, sondern von einzelnen Paaren ausgefochten wurde. Auch die Prügeleien am Fest der Katagogia zu Ephesos (19. oder 20. Januar), bei denen der Apostelschüler Timotheos einst fiel, machen in der Schilderung der alten Akten[1] mehr den Eindruck zügelloser Ausschreitungen als eines vom Kultus erforderten Straßenkampfes.

Die Sitte, den Martinsabend durch lodernde Scheiterhaufen und durch Umzüge von Knaben mit Lichtern zu feiern, ist niederdeutsch, hat sich aber längs des Rheins bis ins Gebiet des Oberdeutschen, mindestens bis nach Koblenz hinauf geschoben.[2] Gerade hier an der Grenze der Sitte hat sich, soviel mir bekannt, allein einer der altertümlichsten Züge erhalten. Der Spruch, den die Koblenzer Jungen bei ihren Umzügen von Haus zu Haus absingen, lautet[3]:

Heiliger Sankt Märte
mit dene siebe Kerze [*lies* Gerte],
mit dene siebe Rute,
die Nas die soll blute,

---

[1] *Acta s. Timothei* (s. S. 297 Anm. 2) Z. 45ff. p. 11.

[2] Martinsfeuer werden noch bis Boppard auf beiden Ufern des Rheins angezündet.

[3] Eine von meinen mündlichen Ermittelungen stark abweichende Fassung gibt Firmenich *Germaniens Völkerstimmen* 1, 525, und danach die 'durch Anserinum Gänserich' [K. Simrock, Bonn 1846 bei A. Marcus] besorgte Sammlung der 'Martinslieder' S. 30f. Sie ist wesentlich vergröbert und läßt die Hauptsache nicht kenntlich hervortreten, wird mir aber nachträglich durch ältere Koblenzer teilweise bestätigt. Eine sichere Verbesserung ergibt sie für V. 2: 'Gerte'. Auch im Bonner Martinslied sind die Kerzen durch Verballhornung eingeschwärzt worden, man singt jetzt 'Der hillige sente Märte, | dat war ene gute Mann, | der gab de Kinner Kerze | und stoch se selber an' (statt unten V. 15—18).

das Blut läuft übers Bäckers Haus:
hol dir einen Weck heraus,
mir eine, dir eine,
annere Kinner gar keine.

Dazu fügen die Buben aus der Kastorgasse:

Stiwele stiwele stang,
vor de Weisergässer ham mer kei Bang[1],
Die locke mer in e Gäßche
un haue ihne dat Schäßche,

die aus der Weisergasse:

Stiwele stiwele stang,
vor de Kastorsgässer ham mer kei Bang usw.

Zu gutem Ende, wenn sie eine Gabe erhalten haben, hört man sie wohl auch noch den alten Vers singen:

Der Märte, der Märte,
das war e guter Mann,
der schneidt e Stück vom Mantel ab
un gibt's em arme Mann.

Die Kastor- und Weisergasse sind zwei stark voneinander abliegende Straßen des ältesten Koblenz, offenbar die Mittelpunkte zweier Stadtteile. Die blutigen Nasen (V. 4f.) lassen keinen Zweifel daran, daß ein ernster Faustkampf zwischen den Buben der beiden genannten Straßen ausgefochten wird oder doch ausgefochten zu werden pflegte. Eine richtige *caterva* zweier *vici*. Wir erhalten hier das Gegenstück zu der Frühjahrsreinigung des makedonischen Volkes in Waffen. Und damit ist denn auch der mythologische Hintergrund des Brauches aufgeschlossen. Die Balgerei der beiden Straßen oder Viertel ist die irdische Nachbildung des siegreichen Kampfes, mit dem am selbigen Tage der Winter den Sommer überwindet

[1] Zur Messung von V. 10 und 12 vgl. Altgr. Versbau 64f. (Anm. 3). Die sinnlosen Worte V. 9 und 11 lauten bei Firmenich: Diwele diwele damm. *Schäßche*, eine in Koblenz übliche Art zweiteiliger Brötchen, ist eine treffende Bezeichnung der *posteriora*.

und austreibt. Ich erinnere daran, daß an den letzten Tagen vor Martini am Niederrhein, z. B. in Poppelsdorf, der Winter als wehrhafter Held, von einem Knaben mit Degen und papierenem Helm dargestellt, beim Gabensammeln umgeführt zu werden pflegt.

Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß die Spuren dieses Brauches noch heute weit verbreitet sind, nicht nur in Deutschland, sondern auch bei den übrigen europäischen Völkern; ja, wer möchte sagen, ob sich nicht aus solchen übersehenen Resten wesentliche Ergänzungen des Bildes, das ich zu zeichnen versuchte, ergeben würden? Ich hoffe, daß man nun aufmerksamer beobachten und nicht mehr unachtsam an Dingen vorübergehen wird, die man sich gewöhnt hat als interne Angelegenheit der Gassenbuben zu betrachten.

Auf eine Spur in Frankreich möchte ich hinweisen. Zu Gap, der Hauptstadt des Département des Hautes Alpes, pflegten noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die halbwüchsigen Jungen an Mittfasten, mit Degen beliebiger Form geschmückt, auf die alte Sarazenenburg Puymore zu ziehen und dort, nachdem sie sich gemäß den Stadtvierteln, zu denen sie gehörten, in zwei Hälften geteilt, um die Ehre des Sieges zu kämpfen. Der Berichterstatter[1] fügt hinzu, daß ein solches Kampfspiel sowohl im Frühjahr als nach der Weinlese sich wiederhole, nur daß dann mit Schleuderwürfen gekämpft werde. Wie der Kampf zu Mittfasten ausgefochten werde, hat er leider nicht angegeben. Aber auch der Zweifel bleibt mir, ob wirklich im Frühjahr noch ein zweiter Kampf stattfand oder ob dieser seinen Ursprung nicht vielmehr einer bloßen Flüchtigkeit verdankt. Das Fest der Mittfasten führt zu Gap den bezeichnenden Namen *la Vieille*[2], die Alte; jeder will an dem Tag, wie man sagt, *célebrer sa vieille,* was hauptsächlich darin besteht, daß man einen Landausflug macht. Es ist derselbe Tag,

[1] *Histoire, antiquités, usages, dialectes des Hautes-Alpes* (der ungenannte Verfasser war langjähriger Beamter des Departement gewesen) Paris 1820, p. 138. [2] *Histoire* usw. S. 137.

an dem es in Italien, aber ehedem ebenso in Spanien und bei Slawen, allenthalben üblich ist[1] *segar la vecchia* oder *bruciar la vecchia.* Vielerorten spukt die groteske Gestalt der Alten auch schon voraus in den Maskenscherzen des Karnevals, wie in Mailand die *veggia bacucca* und in Südtirol das Paar *wetscho* und *wetscha.*[2] Der abgelaufene, nach dem Volksglauben sich zu Mittfasten erneuernde Zeitraum (Winter oder Jahr) ist alt geworden und wird abgetan, indem man die Alte zersägt oder verbrennt oder auch wohl ins Wasser wirft. Diese Gestalt ist uralt: seit Cäsarius von Arles kämpfen Prediger und Konzilien gegen die unausrottbare Sitte des Neujahrstages *vetulam facere*: da stellte die Alte das abgelaufene Jahr dar; in der Vorstellung von der *Befana* hat sie sich bis heute, nur um fünf Tage verschoben, erhalten. Der Festname *la Vieille* und der Knabenkampf auf Puymore sind Bruchstücke, aus denen sich ein volleres Bild mit Sicherheit ergänzen läßt. Auch in Südfrankreich war Mittfasten, wie man in Heidelberg sagt, der 'Sommertag', an dem der Winter ausgetrieben wurde und der Sommer seinen siegreichen Einzug hielt. Und diesen himmlischen Vorgang begleitet als irdisches Abbild der Knabenkampf auf Puymore. Es paßt vortrefflich, wenn im Herbste nach der Weinlese sich das Kampfspiel wiederholt, das Gegenstück des Wintereinzugs.

Zu Siena, wo man zu Mittfasten 'die Nonne' (*la monaca*) sägt[3], war der Frühlingskampf auf Fastnachtsonntag (*domenica*

---

[1] s. Rhein. Mus. 30, 191 ff. Skutsch in den Mitteilungen der schlesischen Gesellsch. f. Volkskunde 1904 Heft XI.

[2] Ebenda 30, 220 f. Eben geht mir das neueste Heft des Schweizerischen Archivs für Volkskunde (VII, 4) zu, das ein unerwartetes Zeugnis für die weite Verbreitung des germanischen Brauches der Mittfasten bringt (S. 305): in Baselland wurde an dem Tage ein Umzug mit einem Strohmann gehalten, wobei Mehl, Butter und Eier von Haus zu Haus geheischt wurden; der Schlußvers des Liedchens lautete:

Mer hei e brennige ma g'fange,
er sig e johr im cheemi g'hange.

[3] Corsi im *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* (1901) 20, 145 ff.

di carnevale) verlegt.[1] Auf der berühmten *Piazza del Campo* waren zwei große Zelte errichtet, das eine auf der Seite von S. Martino, das andere gegenüber, unter denen die Kämpfer sich vorbereiteten. Es war wie im Altertum ein richtiger Faustkampf, in dem sich die beiden Gruppen junger Männer maßen, *il giuco dei pugni.*

Ein offenbar sehr altertümliches Kampfspiel zu Pisa[2] hat vor Ende des Mittelalters, zu einer Zeit, als man zu festlichen Veranstaltungen Lust und Mittel besaß, eine glänzende Gestalt erhalten, die es berühmt gemacht hat. Der Arno teilt Pisa von Osten nach Westen in zwei ungefähr gleiche Teile. Vertreter der nördlichen und der südlichen Hälfte der Stadt, in eine wechselnde Zahl von Rotten geteilt, hatten um den Besitz der die beiden Stadtteile verbindenden Brücke zu kämpfen; daher der Kampf *giuoco del ponte* hieß. Nur drei Viertelstunden durfte gekämpft werden; die Truppe, die sich beim Ablauf dieser Frist auf dem Boden der anderen befand, galt als Siegerin. Das Spiel haftet am 17. Januar, dem Tag des Einsiedlers Antonius. Welcher Anlaß zu dieser Verschiebung der Zeit geführt hat, übersehe ich nicht. Erst in letzter Stunde lerne ich[3], ohne der Sache nachgehen zu können, daß auch zu Florenz noch im siebzehnten Jahrhundert auf der Arnobrücke ein Kampf zwischen den Webern und Färbern ausgefochten zu werden pflegte.

Auch den slawischen Völkern haben diese Straßenkämpfe nicht gefehlt. Wenigstens für die Russen liegen seit dem sechzehnten Jahrhundert zahlreiche Berichte vor. Ich habe

---

[1] s. C. Falletti-Fussati, *Costumi Senesi nella seconda metà del secolo XIV* (Siena 1882) p. 199ff.

[2] s. Camillo Ranier Borghi, *L' Oplomachia Pisana,* Lucca 1713 (8 Blätter, 184 pp. und 4 Tafeln in klein 4°), ein Buch von zügelloser Breite und darum fast unlesbar.

[3] aus dem Auktionskatalog der Sammlung Heinr. Lempertz (Köln 1904) S. 246 Nr. 3399.

darauf schon bei früherer Gelegenheit[1] hingewiesen. Bei der Unzulänglichkeit der Literatur, die mir hier zur Verfügung steht, ziehe ich es vor, die Andeutungen, welche Meiners über die Sache gibt, hier nicht zu wiederholen, und richte statt dessen um so angelegentlicher an alle, die in Rußland Interesse für das Volksleben haben, die Bitte, aus Literatur und eigener Beobachtung über Zeiten und Bräuche dieser russischen Straßenkämpfe möglichst genaue Angaben zu sammeln und der Religionsgeschichte zur Verfügung zu stellen.

Der siegreiche Einzug des Sommers und des Winters war schon in der klassischen Zeit des Altertums bis auf die Bräuche der Makedonier und Spartaner in dem öffentlichen Gottesdienst vergessen; bei den Ioniern hatte das sogar die Folge, daß die alte Sage von der Überwindung des Blonden durch den Schwarzen sich an ein ursprünglich selbständiges und verschiedenes Fest, die Apaturien, heften konnte. Um so wunderbarer muß die Zähigkeit der Überlieferung erscheinen, die uns bis heute die alte Göttersage im Nachhall des Brauches zu beobachten gestattet.

Wir hatten bei obigem Überblick nur die eine Form des Massenkampfes im Auge. Selbstverständlich hat die heilige Geschichte des Tages auch unmittelbare Nachbildung erfahren, indem die beiden Mitglieder der Gemeinde, welche Sommer und Winter darstellten, miteinander zu kämpfen hatten. In vielen Dörfern des Westrichs findet bis in neuere Zeit am Sonntag Lätare, nachdem der Umzug und das Gabensammeln abgehalten ist, vor dem Orte ein Kampf zwischen Sommer und Winter statt.[2] Und so wird in Dörfern bei Bern am Hirsmentig (dem ersten Montag der Fastenzeit) bei der Einholung der Tanne ein primitives Tellenspiel aufgeführt[3], dessen

---

[1] *Acta s. Timothei* p. 26 nach C. Meiners *Vergleichung des ältern und neuern Rußlands* (Leipzig 1798) 2, 253f.

[2] Grünewald in den Mittheilungen des histor. Vereins der Pfalz XX (1896), 208ff. [3] Rhein. Mus. 28, 425.

Jahreslage keinen Zweifel daran lassen kann, daß Geßler als Vertreter des Winters seinen Tod findet. Auch in einigen Gegenden der Pfalz, wie im Eußertal, ist die Handlung zu einem förmlichen Drama mit stehenden Figuren gestaltet[1], welche nahe Verwandtschaft mit den bei Bern üblichen zeigen. Die Zeugnisse und Spuren dramatischer Gestaltung des Kampfes seit dem Mittelalter sind wiederholt von anderen gesammelt. Ich zweifle nicht, daß der 'Wettkampf' (*ἀγών*), in dem Zielinski uns einen festen und zentralen Bestandteil der alten attischen Komödie zu sehen gelehrt hat, ursprünglich der stehende Kampf des Winter- und Sommergottes war. Daß diese Form der heiligen Handlung durch den Massenkampf ersetzt wurde, war die Folge des Bedürfnisses, vor dem neuen Sommer oder Jahr die Gemeinde zu reinigen, wie das so deutlich bei dem makedonischen Brauch hervortritt.

III Ilions Fall

Das Jahr, in dem die heilige Ilios erobert und zerstört wurde, haben griechische Geschichtsforscher sich bemüht durch Berechnung der von da bis zur bezeugten Geschichte gefolgten Geschlechter zu ermitteln, und noch einem Chronographen wie Eratosthenes galt der zehnjährige Kampf um Troia als das erste zeitlich bestimmbare Ereignis der griechischen Geschichte. Minder kritische Chronisten wußten sogar den Tag von Ilions Ende genau anzugeben. Diese Angaben sind überaus merkwürdig[2], weil sie nicht willkürlich erfunden sein können, sondern durch irgendwelche Überlieferungen des Gottesdienstes, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, veranlaßt sein müssen. Obwohl sie nicht übereinstimmen, sind sie doch darin einig, das Ereignis in den Hochsommer zu verlegen. Die Abweichungen lassen sich leicht auf zwei Grundformen zurückführen. Einige der angezogenen Gewährsmänner nennen

[1] Grünewald a. O. 210ff., vgl. Neue Heidelb. Jahrbücher I (1896) 105.
[2] Vgl. Böckh im *CIG* 2, 328f., C. Müller *FHG* 1, 568.

den 12. Thargelion[1]: so Hellanikos (*FHG* 1, 65 fr. 143 f.), der argivische Chronist Dionysios (ebenda 3, 26 f. 10), Lysimachos (3, 340 f. 20) und der Samier Duris. Wir wissen[2], daß zu Neu-Ilion für den Aufzug und das Opfer, welche an dem Hauptfeste der Athena Ilias stattfanden, an jede einzelne Phyle der Betrag von 150 Drachmen ausgezahlt wurde; es geschah das aber am 11. eines leider nicht genannten Monats. Mit größter Wahrscheinlichkeit kann daraus geschlossen werden, daß jenes Hauptfest der Athena, die Ilieia oder Iliaka, auf den nächsten Tag, den 12. fiel, gerade wie zu Ephesos die für das Geburtsfest der Artemis am 6. Thargelion bestimmte Geldspende des C. Vibius Salutaris am 5. zur Verteilung kam.[3] Ebenso lag zu Athen ein Hauptfest der Athena, die Skirophoria, am 12. Skirophorion.[4] Es scheint mir demnach außer Zweifel zu stehen, daß die von Hellanikos vertretene Datierung von Ilions Fall aus einem Athenafeste des Hochsommers abgeleitet ist. Die Gedankenverbindung, die zu diesem logischen Sprung führte, bleibt uns unerratbar, solange wir von dem mythologischen Hintergrunde dieser Feste nichts wissen.

Die meisten und namhaftesten Schriftsteller suchen den Tag im letzten Drittel des Monats. Den 8. des ausgehenden Thargelion (d. h. 23. im vollen, 22. im hohlen Monat) nennt

---

[1] Clemens Al. Strom. 1, 21 p. 139, 4 Sylb. (Euseb. pr. ev. 10, 12 p. 498 c) beruft sich auf Dionysios und (in nachträglichem Zusatz) Hellanikos, Tzetzes Posthom. 778 f. auf Hellanikos und Duris, schol. Eur. Hec. 910 p. 72, 5 Schw. auf Lysimachos.

[2] durch die Inschrift *CIGr* 3599 (2, 887 f.), Fröhner *Inscr. grecques du Louvre* n. 37 (p. 59) Z. 16 ff.

[3] *Ancient greek inscrr. in the Brit. Museum* part III n. 481 Z. 129 ff. (p. 129) 352 ff. (p. 133).

[4] Schol. Arist. Eccles. 18 Plutarch *De glor. Athen.* 7 p. 350 a. Bemerkenswert scheint mir auch, daß das Hauptfest der Artemis Pergaia zu Halikarnaß μηνὸς Ἡρακλείου δωδεκάτηι begangen wurde nach *CIG* 2656, 20 (Dittenbergers Syll. n. 371, Hermes 16, 171 ff.). Der Monat Herakleios muß dem att. Thargelion oder Skirophorion entsprochen haben, zu Delphi lief er mit dem Thargelion.

Dionysios (Röm. Gesch. 1, 63) ohne Angabe seiner Quelle, aber wir wissen, daß so in attischen Stadtchroniken zu lesen war[1]; den 7. des ausgehenden Thargelion (d. h. 24. bzw. 23.) Plutarch (Camillus 19) unter Berufung auf Ephoros (*FHG* 1, 235 fr. 9 *a*), Kallisthenes (Script. rer. Alexandri p. 16 fr. 15), Damastes (*FHG* 2, 66 fr. 7) und Phylarchos (1, 354 fr. 66), und diesen schließt sich die Parische Marmorchronik ep. 25 an. Der Unterschied des 8. und 7. ausgehenden Thargelion ist in diesem Fall wohl nur scheinbar, da das gleiche Datum des (durchlaufend gezählten) 23. bei verschiedenem Schaltzyklus in hohlem Monat mit dem 7., in vollem mit dem 8. des ausgehenden Monats zusammenfallen mußte. Zum Überfluß liegt uns im Scholion zu Euripides Hekabe 910 noch der Wortlaut des Kallisthenes vor, der durchaus nicht, wie Plutarch angibt, vom 7., sondern vom 8. am Ende des Thargelion redet. Man begründete diese Datierung durch eine Zeitangabe der kleinen Ilias (fr. II K.), nach der bei der Einnahme Troias

νὺξ μὲν ἔην μέσση, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήνη:

Mondaufgang um Mitternacht erfolge eben nur am 8. des ausgehenden Monats.

Erheblicher scheint eine Abweichung des Monats. Mit dem unbestimmten Hinweis auf 'andere' erwähnt Clemens[2] einen Ansatz auf den 8. des ausgehenden Skirophorion. Dazu stimmt es, wenn zwei argivische Chronisten, Agias und Derkylos, das Ereignis auf den 8. des ausgehenden Panemos[3] verlegten. Sie rechneten nach dem seit der Diadochenzeit am weitesten verbreiteten Kalender, dem makedonischen, in welchem Panemos der letzte Monat vor Sommersonnenwende ist, also dem att. Skirophorion gleichläuft. Wenn man zwischen zwei nächst

[1] Clemens Al. Strom. 1, 21 p. 139, 6 Sylb. *καὶ τινὲς τῶν τὰ Ἀττικὰ συγγραψαμένων ὀγδόῃ φθίνοντος* (*μ. Θαργηλιῶνος*).

[2] Clemens a. O. p. 139, 8 S. *ἕτεροι Σκιροφοριῶνος τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ.*

[3] Clemens a. O. p. 139, 5; vgl. C. Müller *FHG* 4, 386.

benachbarten Monaten geschwankt hat, so wird das verständlich bei der Annahme, daß das Götterfest, aus dessen Inhalt man das Datum ableitete, in einzelnen Städten um einen Monat verschoben war. Das ist keine befremdende Erscheinung: das ionische Apaturienfest schwankt zwischen dem dritten und zweiten Monat vor Wintersonnenwende (S. 304), die Hochzeitsfeier des Dionysos hat dem Monat Gamelion den Namen gegeben[1] und wird im folgenden Monat Anthesterion begangen.

Das Gewicht, das der Name und das Alter des Hellanikos dem Ansatz auf den 12. Thargelion zu geben scheint, wird reichlich aufgewogen durch das Zeugnis des Damastes aus Sigeion, nicht nur eines Zeitgenossen des Hellanikos[2], sondern auch eines Einwohners der troischen Landschaft. Das Athenafest, das am 12. eines Sommermonats damals in der Troas so gut wie später in Neu-Ilion gefeiert wurde, hat er nicht zur Unterlage seiner Datierung genommen, wie Hellanikos: er mußte einen besseren, zuverlässigeren Anhaltspunkt haben. Auch wir sagen uns leicht, daß die festen, den Glauben und Aberglauben durchdringenden Vorstellungen von den beiden Monatshälften es unrätlich machen, das mythische Bild vom Falle Ilions in die Zeit des wachsenden Mondlichts zu setzen; es fordert abnehmenden Mond.

Gab es denn aber ein Fest, das diesem Datum eine Stütze bieten konnte? Eine Glosse des Hesychios, an der man seit Meursius herumkorrigiert hat, *Ἴλεια: ἑορτὴ ἐν Ἀθήναις. ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος καὶ πομπὴ καὶ ἀγών*, beweist, daß selbst zu Athen, wenn auch wohl früh verschollen, ein solches Fest einmal bestanden hat. Mehr lernen wir leider nicht daraus. Aber von den vielleicht sehr verschiedenartigen Bräuchen, die sich an einzelnen Orten Griechenlands ausgebildet haben mochten, ist uns, denke ich, wenigstens einer noch erreichbar,

[1] Die Phantasien Aug. Mommsens (*Feste der Stadt Athen* S. 382f.) will ich nicht stören.

[2] Nach Dionysios Hal. de Thuc. 5 p. 330, 20.

der delphische. Ich will den oft behandelten Gegenstand[1] hier zur Sprache bringen, wenn auch, wie es in der Natur dieser Dinge liegt, viele Fragen dabei hervortreten werden, die ich nicht zu beantworten vermag. Aber ich werde nach Kräften vermeiden, den Leser durch nutzloses Hin- und Herreden zu ermüden.

'Drei ennaëterische Feste hintereinander' begingen die Delphier nach dem Zeugnis des Plutarch (*qu. gr.* 12 p. 293[b]), sie hießen Septerion, Heroïs und Charila. Wir können die Frage über den Zeitraum, der zwischen diesen drei Festen lag, hier auf sich beruhen lassen. Es kommt uns nur auf den Inhalt des ersten an. Plutarch[2] beschreibt es: 'das Septerion macht den Eindruck, daß es eine nachahmende Darstellung vom Kampfe des Gottes wider den Python und darauf seiner Flucht nach Tempe oder der völligen Austreibung sei; die einen nämlich sagen, (der Gott) sei aus dem Lande geflohen wegen des Totschlags, weil er Entsühnung nötig hatte; die anderen, er sei dem Python, wie er verwundet floh, auf der Straße, die wir jetzt die heilige nennen, nachgefolgt und zu seinem Verenden nur wenig zu spät gekommen; als er ihn nämlich erreicht, sei der Drache eben an seiner Wunde gestorben gewesen, und sein Sohn, der, wie man sagt, den Namen

---

[1] Vgl. K. O. Müllers *Dorier* II 7, 7 f. (1, 319 f.); Chr. Petersen *Das delphische Festjahr des Apollon und Dionysos* (Hamb. 1859) S. 7 f.; L. Weniger *Über das Collegium der Thyiaden von Delphi* (Eisenach 1876) S. 16 f.; A. Mommsen *Delphika* (Leipzig 1878) S. 206 ff.; Th. Schreiber *Apollon Pythoktonos* (Leipzig 1879) 14 ff. 33 ff. 95 ff. Von Polemik sehe ich ab.

[2] Plutarch *qu. gr.* 12 p. 293[b] *τὸ μὲν οὖν Σεπτήριον ἔοικε μίμημα τῆς πρὸς τὸν Πύθωνα τοῦ θεοῦ μάχης εἶναι καὶ τῆς μετὰ τὴν μάχην ἐπὶ τὰ Τέμπη φυγῆς καὶ* (lies *ἢ*) *ἐκδιώξεως· οἳ μὲν γὰρ φυγεῖν ἐπὶ τῷ φόνῳ φασὶ χρήζοντα καθαρσίων, οἳ δὲ τῷ Πύθωνι τετρωμένῳ καὶ φεύγοντι κατὰ τὴν ὁδόν, ἣν νῦν ἱερὰν καλοῦμεν, ἐπακολουθεῖν καὶ μικρὸν ἀπολειφθῆναι τῆς τελευτῆς· κατέλαβε γὰρ αὐτὸν ἐκ τοῦ τραύματος ἄρτι τεθνηκότα, κεκηδευμένον ὑπὸ τοῦ παιδός, ᾧ ὄνομα ἦν Αἴξ, ὡς λέγουσι· τὸ μὲν οὖν Σεπτήριον τούτων ἢ τοιούτων τινῶν ἀπομίμησίς ἐστιν ἑτέρων.*

Aix führte, habe ihm die letzte Pflege zuteil werden lassen. Diese oder andere derartige Vorgänge sind es, von denen das Septerion eine Nachbildung gibt.' Die Unsicherheit, die sich in den letzten Worten unseres Berichterstatters bemerkbar macht, wird durch eine zweite Äußerung desselben Schriftstellers verständlich. In der Schrift „Über das Aufhören der Orakel" legt er dem Kleombrotos die Worte in den Mund:

'Am stärksten verfehlen die Theologen der Delphier die Wahrheit, wenn sie glauben, daß hier einst ein Kampf des Gottes wider eine Schlange um den Besitz der Orakelstätte stattgefunden habe, und dies Dichtern und Schriftstellern in öffentlichen Aufführungen auszusprechen gestatten, obwohl diese damit direkt Zeugnis ablegen wider die heiligsten Handlungen, die sie selbst im Kultus darstellen.' Und auf die verwunderte Frage des Philippos nach diesen göttlichen Dingen fährt er fort: 'Diese Vorgänge an der Orakelstätte meine ich, die kürzlich die Stadt (Delphi), unter begeisterter Teilnahme aller Hellenen jenseits der Thermopylen, bis nach dem Tale Tempe ausgedehnt hat. Denn wie die Hütte, die hier auf der Tenne jedes neunte Jahr aufgerichtet wird, nicht ein höhlenartiger Schlupfwinkel eines Drachen, sondern die Nachbildung der Wohnung eines Zwingherrn oder Königs ist, so muß der gegen sie unter Schweigen durch die sog. Dolonia unternommene Angriff, bei dem Aioladen den erlesenen

---

[1] Plut. de def. or. 15 p. 417[f] f. *πλεῖστον δὲ τῆς ἀληθείας διαμαρτάνουσιν οἱ Δελφῶν θεολόγοι νομίζοντες ἐταῦθά ποτε πρὸς ὄφιν θεῷ περὶ τοῦ χρηστηρίου μάχην γενέσθαι καὶ ταῦτα ποιητὰς καὶ λογογράφους ἐν θεάτροις ἀγωνιζομένους λέγειν ἐῶντες, ὥςπερ* (lies *καίπερ*) *ἐπίτηδες ἀντιμαρτυροῦντας ὧν δρῶσιν ἱεροῖς τοῖς ἁγιωτάτοις . . . . . τούτοις, ἔφη, τοῖς περὶ τὸ χρηστήριον, οἷς ἄρτι τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα μέχρι Τεμπῶν ἐλήλακεν. ἥ τε γὰρ ἱσταμένη καλιὰς ἐνταῦθα περὶ τὴν ἅλω δι' ἐννέα ἐτῶν οὐ φωλεώδης τις δράκοντος χειά, ἀλλὰ μίμημα τυραννικῆς ἢ βασιλικῆς ἐστιν οἰκήσεως, ἥ τε μετὰ σιγῆς ἐπ' αὐτὴν διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας ἔφοδος, ἐν ᾗ* (so Reiske: *μὴ* Hss.) *Αἰολάδαι (αἰόλα*

Knaben, dem Vater und Mutter noch leben müssen, mit angezündeten Fackeln führen und nach Anzündung der Hütte und Umstoßung des Tisches, ohne umzublicken, durch (die) Tore des Heiligtums fliehen, und schließlich die Irrfahrten und der Knechtsdienst des Knaben und die bei Tempe erfolgenden Entsühnungen den Gedanken an eine große und kühne Verschuldung nahe legen. Denn grundlächerlich ist es doch, lieber Freund, daß der Gott Apollon darum, weil er ein Untier getötet, bis zu dem Ende des Hellenenlandes flüchten sollte, um Entsühnung zu suchen und darauf dort gewisse Spenden auszugießen und Handlungen vorzunehmen, wie Menschen tun, wenn sie den Groll von Dämonen durch Sühnung los zu werden und zu beschwichtigen suchen' usw.

Plutarchs Bericht steht nicht allein. Ein Bruchstück des Ephoros[1], so knapp auch seine Andeutungen gehalten sind, zeigt, daß schon im vierten Jahrhundert v. Chr. zu Delphi genau derselbe Brauch beobachtet wurde wie zur Zeit Plutarchs. Ein Vorgänger euhemeristischer Mythendeutung stellt Ephoros den Unhold Python mit dem Beinamen 'der Drache' auf eine Linie mit Tityos und läßt ihn durch den Pfeil des menschenfreundlichen Apollon fallen; sein 'Zelt' (*σκηνή*) wird von den

---

δὲ Hss.) *τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δᾳσὶν ἄγουσι καὶ προσβαλόντες τὸ πῦρ τῇ καλιάδι καὶ τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες ἀνεπιστρεπτὶ φεύγουσι διὲκ θυρῶν τοῦ ἱεροῦ, καὶ τελευταῖον αἵ τε πλάναι καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἵ τε γιγνόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοὶ μεγάλου τινὸς ἄγους καὶ τολμήματος ὑποψίαν ἔχουσι. παγγέλοιον γάρ ἐστιν, ὦ ἑταῖρε, τὸν Ἀπόλλωνα κτείναντα θηρίον φεύγειν ἐπὶ πέρατα τῆς Ἑλλάδος ἁγνισμοῦ δεόμενον, εἶτ' ἐκεῖ χοάς τινας χεῖσθαι καὶ δρᾶν ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μηνίματα δαιμόνων ἀφοσιούμενοι καὶ πραΰνοντες, οὓς ἀλάστορας καὶ παλαμναίους ὀνομάζουσιν κτλ.*

[1] *FHG* 1, 255 fr. 70 bei Strabon IX p. 422 *τοὺς δὲ Παρνασίους . . . μηνῦσαι χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοὔνομα, ἐπίκλησιν δὲ Δράκοντα, κατατοξεύοντος δὲ ἐπικελεύειν ἴε παιάν, ἀφ' οὗ τὸν παιανισμὸν οὕτως ἐξ ἔθους παραδοθῆναι τοῖς μέλλουσι συμπίπτειν εἰς παράταξιν· ἐμπρησθῆναι δὲ καὶ σκηνὴν τότε τοῦ Πύθωνος ὑπὸ τῶν Δελφῶν, καθά περ καὶ νῦν ἔτι καίειν* (Korais st. *καὶ ἀεὶ*) *ὑπόμνημα ποιουμένους τῶν τότε γενομένων.*

Delphiern verbrannt, ‘wie sie es zum Gedächtnis dieser Vorgänge bis auf den heutigen Tag tun’.

Die Einzelheiten des Brauches, soweit sie sich in Delphi selbst abspielen, enthalten freilich — das müssen wir Plutarch zugestehen — nichts, was an die allgemeine Sage vom Pythischen Apollon erinnert. Der Kampf des Gottes mit dem die Orakelstätte hütenden Drachen Python ist seit dem Homerischen Hymnus auf den Pythischen Apollon Glaube und Sage wie aller Griechen so auch der Delphier selbst: seit Sakadas' erstem siegreichem Auftreten an den Pythien des Jahres 586 hat der *νόμος Πυθικός*, das Virtuosenstück des Pythaules, die Aufgabe, jenen Kampf mit den Tönen der beiden Blasinstrumente darzustellen. Zwischen der uralten Sage vom Drachenkampf und dem von Plutarch beschriebenen Brauch besteht ein Widerspruch, der auf Lösung dringt. Wir müssen vorab die Einzelheiten des Brauches schärfer ins Auge fassen.

Nach dem kundigen Bericht des Plutarch errichteten die Delphier jedes neunte Jahr, also vor jeder zweiten Wiederholung der Pythien, ein palastähnliches hölzernes Gebäude, eine Hütte oder, wie es bei Ephoros hieß, ein Zelt, auf der sog. Tenne. In der Stiftungsurkunde des Alkesippos[1] dient dieser freie Raum als Sammelplatz für die Prozession, welche im Heraios, dem Monat der Totenfeier, die gesamte Bürgerschaft unter Vortritt der Apollonpriester, des Archon und der Prytanen vereinigen und offenbar zum Tempel des Apollon, dem die Feier galt, ziehen sollte. Zu dieser Tenne wurde nun ein den Apollon darstellender Knabe, dem Vater und Mutter noch leben mußten, (vermutlich zur Nachtzeit) unter tiefstem Schweigen hingeleitet. Es führen ihn Männer eines bestimmten delphischen Geschlechts, wenn die Überlieferung nicht täuscht, Aioladen: man ist versucht, ein ehe-

---

[1] Wescher-Foucart *Inscriptions recueillies à Delphes* p. 284 n. 436, 7 *πονπεύειν δὲ ἐκ τᾶς ἅλωος τοὺς ἱερεῖς τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τὸν ἄρχοντα καὶ τοὺς πρυτάνεις καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας πάντας.*

mals unweit von Delphi gelegenes Städtchen, das seit der Einäscherung durch die Perser Wüstung blieb, namens *Αἰολίδαι* (Herodot 8, 35) in Zusammenhang damit zu bringen; auch eine Glosse des Hesychios *Αἰοδα: παρὰ Δελφοῖς γένος τι* muß zu schonender Behandlung der überlieferten Schriftzeichen mahnen.[1] Der geheimnisvolle Weg, den die schweigsame Gesellschaft vorschriftsmäßig zieht, führt den auffallenden Namen Doloneia. Wir kennen den Namen als Titel einer jüngeren Einlage der Ilias (Buch *K*)[2], die den Spähergang des Odysseus und Diomedes zum troischen Lager erzählt und ihren Höhepunkt in der Überrumpelung des Thrakerfürsten Rhesos hat. Dolon ist selbst ein Späher, der sich ins Griechenlager einschleichen will, aber von den beiden griechischen Helden ertappt, nachdem er die ihm bekannten Neuigkeiten von troischer Seite preisgegeben, von Diomedes getötet wird. Alle mythologischen Züge sind von ihm abgestreift bis auf einen: er hüllt sich für seinen Spähergang in das 'Fell eines grauen Wolfes' (*K* 334). Die bildende Kunst hat das nicht vergessen: auf einer Schale des Euphronios[3] ist der ganze Körper, auch die Beine, mit Fell überzogen; auf einem Gefäß der Petersburger Ermitage trägt, ganz wie Herakles das Löwenfell, so er ein Wolfsfell über Kopf und Nacken. Der Dichter des Rhesos (208—215) hat die Andeutung der Ilias weiter ausgesponnen: Dolon verkleidet sich in einen Wolf, um, wo Gefahr droht, als Vierfüßler auftreten zu können. Das Aben-

---

[1] *Αἰολάδαι* schon Reiske; *ἧ αἱ Ὀλεῖαι* wollte C. O. Müller, *Αἰολίδαι* oder *Ἀλευάδαι* Wyttenbach usw.; Weniger (*Das Collegium der Thyiaden* S. 17) *ἧ αἱ Θυάδες*, indem er die folgenden maskulinischen Partizipia damit entschuldigt, daß der Knabe mit einbegriffen werde: was bei diesem *δρώμενον* Frauen sollen, ist nicht recht abzusehen.

[2] Aelian *v. h.* 13, 14; Eustath. zu *K* (Eingang) p. 786, 19.

[3] Wiener Vorlegeblätter Ser. V Taf. V, 1 Klein *Euphronios* S. 137[2]. Das Gefäß der Ermitage ist abgebildet *Annali dell' Inst.* 1875 *tav. d' agg. Q.* Der Zeichner des Vasenbildes im *Bull. Napol.* 1843 tav. 7 (Reinachs *Répert.* 1, 464) scheint die *λυκέη* *K* 459 für eine Mütze aus Wolfsfell genommen zu haben (trotz der ausdrücklich erwähnten *κτιδέη κυνέη*).

teuer des Dolon würde ganz nebensächlich sein, wenn nicht durch ihn der Weg zu Rhesos gewiesen würde. Aber auch so ist es zu unerheblich, um es rechtfertigen zu können, daß nach ihm das ganze Buch benannt wurde. Es muß auch hier, wie so häufig im Epos[1], eine alte verblaßte Sagengestalt novellistisch verwendet worden sein; der Ausdruck Doloneia für geheimen Spähergang mochte sich auch außer Delphi erhalten haben.

Mit den brennenden Fackeln, die sie mit sich tragen, legen sie Feuer an den hölzernen Bau und stoßen, wie es heißt, 'den Tisch' um. Wahrscheinlich vor der Hütte war dieser Tisch aufgestellt; wir haben ihn uns als heiligen Tisch zu denken, der als Altar diente. Aeschylos hat in der Orestie zweimal für den übermütigen Frevler ein Bild verwendet, das uns hier nahe berührt, im Agamemnon 381f.

οὐ γὰρ ἔστιν ἔπαλξις πλούτου πρὸς κόρον ἀνδρὶ
λακτίσαντι μέγαν Δίκας βωμὸν εἰς ἀφάνειαν

und in den Eumeniden 539f.

βωμὸν αἴδεσαι Δίκας
μηδέ νιν κέρδος ἰδὼν ἀθέῳ ποδὶ λὰξ ἀτίσῃς[2]:

der Frevler wirft den großen d. h. mächtigen Altar der Dike mit einem Fußtritt ('mit gottlosem Fuße') um. Der Altar, der mit einem Fußtritt umgestoßen werden kann, läßt sich nur als Opfertisch denken: mit 'Altar' ist der Zweck, mit 'Tisch' im delphischen Bericht die Form bezeichnet. Das ausdrucksvolle Bild muß dem Dichter durch einen heiligen Brauch, sei

---

[1] *Stoff des griech. Epos* (s. S. 297 Anm. 2) S. 24ff.

[2] Anwendungen bei Aesch. Pers. 163

μὴ μέγας πλοῦτος (?) *κονίσας οὖδας ἀντρέψῃ ποδὶ*
ὄλβον, ὃν Δαρεῖος ἦρεν οὐκ ἄνευ θεῶν τινός

und Sophokles Antig. 1272 *ἐν δ' ἐμῷ κάρᾳ*
θεὸς τότ' ἄρα τότε μέγα βάρος μ' ἔχων
ἔπαισεν, ἐν δ' ἔσεισεν ἀγρίαις ὁδοῖς,
οἴ μοι, λακπάτητον ἀντρέπων χαράν.

es eben jenen delphischen, sei es einen anderen ähnlichen, nahegelegt worden sein. Ihre Farbe erhält die Handlung, wenn man sich an die Greuelmahlzeiten erinnert, welche dem Zeus von Lykaon, dem Thyestes von Atreus, dem Tereus von Prokne und Philomela vorgesetzt wurden; daß der Tisch, an dem die entsetzliche Speisung geschah, umgestoßen wird[1], ist die unerläßliche Begleithandlung zu der Verfluchung, durch welche der Gastgeber und sein Haus dem Untergang geweiht wird. Man könnte vermuten, daß in unserem Falle der umgestoßene Tisch als Altar des Hausgottes, des Zeus Herkeios gedacht war.

Nachdem der Holzbau in Brand gesteckt und der Opfertisch umgestoßen ist, müssen die Beteiligten ohne umzublicken die Flucht ergreifen. Der Brauch, nach gewissen religiösen Handlungen (besonders der Übelabwehr und Reinigung) wegzugehen, ohne sich umzudrehen und umzublicken[2], beruht auf der Vorstellung, daß unmittelbar nach der Handlung eine Gottheit erscheint, die zu sehen Tod oder Blindheit bringen kann. Für Fälle, wie den vorliegenden, werden die Griechen denselben Glauben gehabt haben wie die Dorier beim Antritt einer Reise, wenn der Hausfriede verlassen oder die Grenze überschritten wird: die Rachegeister, die Erinyen folgen nach.[3]

'Durch (die) Tore' oder 'durch ein Tor des Heiligtums' sollte die Flucht erfolgen: der griechische Sprachgebrauch gestattet beide Erklärungen. Der Tempelbezirk hatte auf beiden Langseiten je fünf Tore. Aber eine andere Frage erhebt sich. Man scheint darüber einig zu sein, daß die Tenne sich innerhalb des heiligen Raumes befand. Die Stelle, die man dafür ermittelt hat, unter der zweiten Schleife der heiligen Straße, scheint mir nicht geräumig genug, um die gesamte Bürger-

---

[1] Zeus und Lykaon: Apollod. III 8, 1 (99 W.). Thyestes: Aesch. Agam. 1601. Tereus: Ovid *metam.* 6, 661.

[2] Vgl. z. B. Aesch. Choeph. 96—9, Soph. OC. 490, Theokr. 24, 96.

[3] Pythagorisches Symbolon bei Jamblichos protr. 21, 14 *ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου· Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται*, vgl. Menagius zu Laert. Diog. 8, 18 Rose im Arist. pseudep. fr. 182 p. 201 f.

schaft nicht nur zu versammeln, sondern auch zum Festzug zu ordnen, wie das für die Alkesippeia Vorschrift war (s. 320, 1) und auch sonst die Regel gewesen sein wird. Und ist es nicht sehr seltsam, wenn die Tenne innerhalb des Heiligtums lag, daß Plutarch noch besonders hervorhebt, die Flucht erfolge durch ein Tor des Heiligtums? Ich möchte glauben, daß die Tenne außerhalb des Temenos lag, wie das für den Ausgangspunkt der Prozessionen das Natürlichere ist. Der Knabe, der den Gott darstellte, mußte dann den Tempelraum betreten, um durch ein Tor desselben gleichsam aus dem eigenen Haus fliehen zu können.

An diese Flucht schlossen sich dann Irrfahrten und eine Knechtschaft des stellvertretenden Knaben, bis im Tempetale, wie einst an Apollon selbst, die Entsühnungen an ihm vollzogen werden. Das Weitere ist uns durch die Schilderung Aelians (*v. h.* 3, 1) bekannt. Von einem heiligen Lorbeerbaume werden Kränze geflochten, welche nachher bei den Pythien als Siegespreise ausgeteilt werden. Der Knabe selbst setzt sich einen solchen Kranz auf und nimmt einen Lorbeerzweig in die Rechte, wie Apollon einst sich ausgerüstet haben sollte, als er zu der Rückkehr nach Delphi und der Besitzergreifung des Orakels sich anschickte. Von Ort zu Ort jubelnd[1] empfangen und geleitet bewegt sich dann der Festzug auf vorgeschriebener Straße, der sogen. *Πυθιάς*, über den Oeta durchs dorische und lokrische Land zurück nach Delphi.

Plutarch läßt die Gesellschaft gebildeter Männer, die sich über das Verstummen der Orakel unterhält, 'kurz vor den unter Kallistratos abgehaltenen Pythischen Spielen' (*ὀλίγον πρὸ τῶν Πυθίων* 2 p. 410[a]) zusammentreten; einzelne Teilnehmer hatten sich von weither eingefunden, das Fest stand

[1] Bei Plutarch (oben S. 318 Anm.) *τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα*, Aelian a. O. *οὗτοι* (die vorher genannten griechischen Stämme, welche der Zug berührt) *δὲ καὶ παραπέμπουσιν αὐτοὺς σὺν αἰδοῖ καὶ τιμῇ κτλ.*

vor der Tür. Auf das deutlichste gibt Plutarch ferner an, daß der Festzug von Tempe nach Delphi der nächsten Vergangenheit (ἄρτι) angehörte, und die Art, wie damit die Vorgänge von der Tenne zu Delphi an bis zu den Entsühnungsriten im Tempetal verknüpft werden, läßt keinen Zweifel an der ununterbrochenen Abfolge der Ereignisse von der Flucht bis zur Rückkehr. Wenn der Mythus den Gott ein großes Jahr (8 Jahre) lang büßen ließ, so hat der Kultusbrauch die Ennaeteris zwar für die Wiederholung der heiligen Handlung festgehalten, aber jedesmal die einzelnen Vorgänge selbst möglichst nahe zusammengerückt. Es steht jetzt fest, daß die Pythischen Spiele im Monat Bukatios, dem zweiten nach Sommersonnenwende (att. Metageitnion), abgehalten wurden[1], und es ist selbstverständlich, daß sie in die erste Monatshälfte fielen, wahrscheinlich, daß der auch in Delphi apollinische Siebente des Monats ein Haupttag war. Um das ganze Programm abzuwickeln, Irrfahrten, scheinbaren Knechtsdienst, Reinigungsopfer in Tempe und Heimzug, bedurfte es mindestens eines Monats, und schon einige Tage vor Beginn des Pythischen Festes war die Heimkehr erfolgt, wie Plutarch lehrt. Wenn wir nun vom Anfang des Bukatios fünf Wochen zurückgehen, werden wir in einen delphischen Monat geführt, dessen Name entscheidende Bedeutung hat und das Rätsel löst.

Ich hatte längst, auf nichts anderes gestützt als auf den merkwürdigen Namen Doloneia, vermutet, daß die geheimnisvolle Einäscherung des palastähnlichen Holzbaues eine gottesdienstliche Nachbildung des Brandes von Priamos' Schloß, der *Πέργαμα Τροίας* sein müsse. Nun kommt als unmittelbarer Beweis der Name des Monats Ilaios[2], in dessen letztem Drittel am 8. (dem 23. bzw. 22. des Monats) nach den obigen Er-

---

[1] A. Kirchhoff im Monatsber. der Berl. Akad. 1864 S. 129ff.

[2] Unzulängliche Deutungsversuche des Wortes findet man bei Bergk, *Beiträge zur gr. Monatskunde* S. 63f. und Petersen in der Zeitschr. f. Alterthumsw. 1857 S. 217.

wägungen (S. 316) die heilige Handlung erfolgen mußte, die Ilions Fall darstellen sollte.

Der Name des Monats *Ἰλαῖος* und des danach vorauszusetzenden Festes *Ἰλαῖα* ist eine parallele Bildung neben *Ἴλιος Ἴλιον*, wie *σκοταῖος* neben *σκότιος* oder *Λυκαῖος Λύκαιον* neben *Λύκιος Λύκειος*, das Thunfischfest *Θυνναῖον* neben *θύννειος*, eine ursprünglich adjektivische Ableitung von *Ἶλος*: *Ἴλου πόλιν* nennt Pindar Nem. 7, 30 Ilion, *Ἴλου σῆμα* in der troischen Ebene ist aus Homer geläufig, und in der Genealogie des troischen Königshauses hat Ilos seine Stelle gewöhnlich als Vater des Laomedon. Der digammische Anlaut des Wortes steht für die Ilias fest. Die älteste Gestalt hat der zu frühe verstorbene Oskar Meyer in dem sanskr. *vīlu* nachgewiesen: so heißt noch an mehreren Stellen des Rigveda die feste Burg des Dämon, die von Indra gebrochen wird. Im Griechischen konnte das davon abgeleitete *Ἴλιος Ἴλιον* ebensogut die Felsenhöhle des Drachen wie die Burg und Stadt des Priamos bezeichnen.

Daß die Griechen die Namen Ilos und Ilion nicht erst auf dem Boden Kleinasiens kennen lernten, sondern bereits in ihrem heimischen Sagenschatz besaßen, dafür zeugen sichere Spuren außer den Erscheinungen, die uns beschäftigen. Bei dem alten lakonischen Städtchen Las lag ein Berg *Ἴλιον* (Pausan. III 24, 6. 8), und Städte des Namens in Thessalien, Makedonien und Thrakien nennt Stephanos von Byzanz. Noch schwerer fällt der lokrische Held *Ὀιλεύς* oder, wie man vielleicht aus dem Patronymikon *Ὀιλιάδης* schließen darf, *Ὀΐλιος* ins Gewicht. Das anlautende ŏ ist der auch sonst bekannte vokalische Vorschlag des Digamma[2] und fehlt in der bei böotischen Dichtern und Stesichoros üblichen, auch sonst zuweilen zugelassenen Form *Ἰλεύς Ἰλιάδας*[3]; sogar in der Ilias

---

[1] *Quaestiones Homericae* (Bonn 1868) p. 12f.

[2] G. Curtius *Griech. Etym.* S. 574⁵f.

[3] Hesiod. fr. 116 Rz. *Ἰλέα*, Pindar Ol. 9, 112 *Ἰλιάδα*, Rhesos 175 *τὸν Ἰλέως παῖδα*, Lykophron 1150 *Ὀδοιδόκειος Ἰλέως δόμος*; noch in

hatte Zenodos die kürzeren Formen ohne ō durchgeführt.[1] Die Beischrift einer pränestinischen Truhe *Aiax Ilios*[2] gestattet uns sogar noch einen Schritt weiter zu gehen: aus dem patronymischen *Ilios* ergibt sich als die ursprüngliche Benennung auch des lokrischen Helden *Ἶλος Ὄιλος*, woraus dann mit Suffixwucherung *Ἰλεύς Ὀιλεύς* und vermutlich *Ἴλιος Ὀίλιος* entstanden ist. Die Sage weiß von ihm außer seiner Beteiligung an der Argonautenfahrt so gut wie nichts zu berichten. Aber ein Umstand, der bedeutungslos scheinen könnte, ist wertvoll. Als Vater des Oïleus galt Hodoidokos, oder wie er in der Argonautenliste des Hygin *f.* 14 genannt wird[3], Leodokos: der Wirt an der Straße oder Wirt der Leute. Der läßt sich so wenig mißverstehen, wie der Axylos der Ilias, von dem es heißt (*Z* 14 f.)

> φίλος δ' ἔεν ἀνθρώποισιν.
> πάντας γὰρ φιλέεσκεν ὁδῷ ἔπι οἰκία ναίων.[4]

Der lokrische Ileus (Oïleus) war, um es kurz zu sagen, Sohn des Hades. Es lag sehr nahe, die Felsenhöhle des Drachen und den Eingang zur Unterwelt, das Haus des Hades, aus dem niemand zurückkehrt, und die feste Burg des Räubers ineinander fließen zu lassen; wie statt des Winters der Tod

---

Proklos' Chrestomathie *Αἴας ὁ Ἰλέως*, s. Michaelis zu O. Jahns Bilderchron. S. 112, 9 Schol. *T* zu *O* 333 *τὸν Ὀιλέα Ζηνόδοτος ἑπόμενος Ἡσιόδῳ καὶ Στησιχόρῳ* (fr. 84 B.) *χωρὶς τοῦ ō ὀνομάζει Ἰλέα* vgl. Rzach zu Hesiod. p. 166 (ed. 1902).

[1] Aristonikos zu *B* 527 *N* 203. 694. 712 *Ξ* 442, s. die letzte Anm.

[2] *Mon. dell' Inst.* IX 22, vgl. R. Schoene *Annali* 1870 S. 340. Ich verdanke Bethes eben vor Absendung des Manuskripts eingegangener Abhandlung in den Neuen Jahrb. f. d. class. Alterthum XIII (1904) 5 f. diesen Nachweis. Beispiele derselben Suffixwucherung s. *Götternamen* 11 f., denen ich zufüge *Ἀσκλαπιός Αἰσκλαπιεύς* (*CIG Pelop.* I Nr. 1203).

[3] Lykophron 1150 *πᾶς Ὁδοιδόκειος Ἰλέως δόμος* mit der Metaphrase bei Scheer p. 96, vgl. Eustath. zu *B* 531 p. 277, 18 (auch Hellan. fr. 22 *FHG* 1, 49 hat den Namen). Bei Hygin ist überliefert *Oïleus Leodaci . . . filius,* die einleuchtende Besserung *Leodoci* hat Türk in Roschers Lex. 3, 749 vorgeschlagen; vgl. Paus. X 23, 2 (I 4, 4 lies *Λάδοκον*).

[4] S. *Stoff des gr. Epos* S. 25 ff.

ausgetrieben wird, so begegnen in europäischen Märchen[1] Tod und Teufel oder Drache als synonyme Begriffe.

Hier kommt uns eine merkwürdige Vorstellung zustatten, welche an des Oïleus Sohne Aias haften geblieben ist. Philostratos berichtet im Heroïkos (8 p. 706 Ol.), offenbar aus lokrischer Überlieferung, Aias 'habe auch eine zahme Schlange (δϱάκων) von fünf Ellen Länge gehabt, die habe mit ihm getrunken, ihm Gesellschaft geleistet und die Wege gewiesen und sei ihm gefolgt wie ein Hund'. Auf den Münzen der Opuntier wird ein nackter, zum Kampf ausliegender Heros dargestellt, in dem wir, auch wenn nicht die Beischrift eines Exemplars jeden Zweifel beseitigte[2], den lokrischen Stammesheros Aias erkennen müßten. Auf dem vorgestreckten Schild wird außer Greif oder Löwen häufig auch eine aufgerichtete Schlange dargestellt.[3] Aber es gibt auch Münzen, auf denen zu Füßen des Heros eine Schlange sich ringelt[4]: der Heros ist hier verschieden gebildet, er macht den Eindruck eines Tempelbildes, aber die Nachricht des Philostratos verbietet ihn anders zu benennen.

In den Monat Ilaios also fiel ein ennaeterisches Fest, das, bevor es seinen jüngeren Namen Septerion erhielt, Ἰλαῖα geheißen haben muß, und sein mythologischer Inhalt war die Zerstörung des Schlosses, in dem der räuberische Dämon seine Beute verborgen hielt. Der Zerstörer des Schlosses, also der Überwinder des Dämon, war der noch jugendliche Apollon, wie er durch den Delphischen Knaben dargestellt wurde.

Unwillkürlich wird man die Frage einwerfen, wie Apollon, der Gönner Troias und Beschützer der Priamiden, zur Rolle

---

[1] S. z. B. Rhein. Mus. 56, 488 f.

[2] Head *hist. num.* p. 285, abgebildet in Roschers Myth. Lex. 1, 138.

[3] Cat. Brit. Mus., Central Greece, pl. I Nr. 3—6. Löwe ebenda, I 7. 8. Greif I 9—11. Auch das Gorgoneion Ztschr. f. Numism. VII Taf. I 9.

[4] Imhoof-Blumer *Monnaies grecques* p. 148 Nr. 73, der ihn vermutungsweise Opus benennt.

des Zerstörers habe kommen können. Für jeden, der einmal eine der namhafteren Olympischen Göttergestalten durch Kultus und Sage hindurch verfolgt hat, wird eine solche Frage nicht als berechtigt gelten. Es steht hier vor uns eine Gestalt der Sage, welche weit hinter der Entwickelungszeit des Epos zurückliegt. Was an jener Frage berechtigt ist, darauf läßt sich eine sichere Antwort geben. Es ist eine durch zweifellose Fälle bestätigte Erscheinung[1], daß ein Heros, dessen Grab innerhalb des Heiligtums eines Gottes sich befand, nichts anderes war als der heroisierte Gott. Wie man die Geburt von Göttern feierte, so verlangte auch ihr Hinsterben, wie es in der ursprünglichen Vorstellung des Naturgottes begründet war, Anerkennung im Gottesdienste. Aber zeitig drang die Überzeugung durch, daß die Götter unsterblich seien. Und da die üblichen Totengebräuche für den Gott, wie alle Kultusordnungen sich nicht willkürlich aus der Welt schaffen ließen, so konnte der Widerspruch zwischen dem Gottesdienst und der Forderung göttlicher Unsterblichkeit nur so ausgeglichen werden, daß man an Stelle des Gottes den heroischen Doppelgänger sterben ließ. Das konnte um so leichter geschehen, wenn ein älterer Sondername des Gottes zur Verfügung stand. Der Fall, daß die Namen von Gott und Heros identisch blieben, wie bei der Artemis Leukophryene zu Magnesia, war eine Ausnahme von der Regel. Das Grabmal des Zeus auf Kreta wurde in hellenistischer Zeit als eine Absonderlichkeit übel vermerkt.

Jeder weiß[2], daß in dem heiligen Tempelbezirke des Delphischen Apollon sich, durch besondere Umfassungsmauer abgetrennt, das Grabdenkmal des Pyrrhos oder Neoptolemos, des Sohnes des Achilleus, befand. 'Es mußte drinnen im uralten

---

[1] Vgl. *Sintfluthsagen* S. 68.

[2] Vgl. Pherekydes *FHG* 4, 639 fr. 98a im Schol. Eurip. Andr. 1240 Pausanias X 24, 6. Man glaubt die Umfassungsmauer aufgedeckt zu haben.

Haine einer der Herren aus dem Aiakidengeschlecht für die Zukunft wohnen bei des Gottes wohlgebautem Hause' sagt Pindar (Nem. 7, 44), und Euripides läßt die Thetis dem Peleus den Auftrag geben, seinen Enkel 'bei der Pythischen Brandopferstätte' (*Πυθικὴν πρὸς ἐσχάραν*) zu bestatten (Androm. 1240). Wichtig ist die Mitteilung, die wir den Tragodumena des Asklepiades[1] verdanken, daß Pyrrhos zuerst unter der Schwelle des Tempels beigesetzt gewesen sei. Dadurch wird der Zusammenhang noch enger gestaltet. — Von der Bedeutung, welche Pyrrhos für den Fall Troias hatte, ist es nicht nötig zu reden. Seine persönliche Mitwirkung war eine der unerläßlichen Vorbedingungen, welche der von Helenos verratene Schicksalsspruch stellte. Der kaum dem Knabenalter entwachsene Held wird darum von Skyros herbeigeholt und rechtfertigt alsbald die auf ihn gesetzten Erwartungen, indem er den gewaltigen Eurypylos aus Mysien, den Enkel des Herakles, im Zweikampf überwindet[2] — beiläufig gesagt, ein Kampf ähnlicher Art wie der betrachtete.[3] Das Wichtigste ist sein Vorgehen im Hause des Priamos: der greise König hat am Altar des Zeus Herkeios Schutz gesucht, Pyrrhos tötet ihn dort mit dem Schwerte[4], ein beliebter Vorwurf der Vasenmalerei.

Uns ist durch die Tragödie der seit dem Epos üblich gewordene Name Neoptolemos geläufiger. Es ist wichtig festzustellen, daß der Held wie in Epiros, so auch zu Delphi stets Pyrrhos hieß. Das dürfen wir aus Pausanias schließen.[5]

[1] *FHG* 3, 309 f. 9 im Schol. Pind. Nem. 7, 62 *ταφῆναι δὲ τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ τὸν οὐδὸν τοῦ νεώ, μετὰ δὲ ταῦτα Μενέλαον ἐλθόντα ἀνελεῖν καὶ τὸν τάφον ποιῆσαι ἐν τῷ τεμένει.*

[2] Homer λ 519 ff. Hypothesis der kleinen Ilias in O. Jahns Bilderchroniken S. 111, 7 Apd. epit. 5, 12.

[3] *Sintfluthsagen* S. 103; vgl. das oben S. 327 über Oïleus Gesagte.

[4] Vergil Aen. 2, 500 ff. Pausanias IV 17, 4, Apd. epit. 5, 21 nach der Iliu persis in O. Jahns Bilderchroniken S. 112, 7 usw.

[5] Das ergibt sich aus Paus. X 23, 2 vgl. I 13, 9 II 23, 6 III 25, 1. 26, 7. Nachweise für die Anwendung als Personenname zu geben, enthebt

Zwingender ist die Beobachtung, daß in vornehmen Geschlechtern, aus denen zur Zeit unserer Inschriften die obersten Beamten Delphis hervorgingen, die Namen *Πύρρος Πυρρίας Πυρρῖνος* und daneben *Αἰακίδας* beliebt waren, während auf den die Zahl 2000 bereits weit übersteigenden Denkmälern der Name Neoptolemos bis jetzt nicht hervorgetreten ist.[1]

Es war eine grobe Flunkerei der Delphischen Periegeten, die sich Pausanias (I 4, 4) aufbinden ließ, wenn sie behaupteten, daß dem Pyrrhos die Heroenopfer erst nach seiner hilfreichen Abwehr der Kelten zuerkannt worden seien, während die Delphier vorher ihn als Feind betrachtet und daher auch sein Grabmal in Unehren gehalten hätten. Das gerade Gegenteil bezeugt Pindar in einem wichtigen Satze der siebenten Nemeischen Hymne V. 44f.

ἐχρῆν δέ τιν' ἔνδον ἄλσει παλαιτάτῳ
Αἰακιδᾶν κρεόντων τὸ λοιπὸν ἔμμεναι
θεοῦ παρ' εὐτειχέα δόμον, ἡρωΐαις δὲ πομπαῖς
θεμισκόπον οἰκεῖν ἐόντα πολυθύτοις
εὐώνυμον ἐς δίκαν.

Der Aiakide, den der Gott gewissermaßen zu seinem Hausgenossen erkoren hat, wohnt dort als 'Rechtswart' für die opferreiche Prozession zu Ehren der Heroen. Der Scholiast[2] bemerkt: 'es wird zu Delphi für die Heroen eine Gastbewirtung abgehalten, bei welcher der Gott die Heroen zur gastlichen

mich das Register zu Collitz' Dialektinschriften; in den neuen Inschriften *BCH* XXII (1898) *Πύρρος* n. 36, 7, *Πύρρος Ἀτεισίδα* n. 24, 1. 33, 17, *Πυρρίας* 17, 7, *Πυρρίας Ἀρχελάου* 5, 2. 6, 19, sodann *Αἰακίδας Βαβύλου, Εὐκλείδα, Τα* * * und *Βαβύλος, Εὐκλείδας, Εὐφροσύνα, Καλλίστρατος Αἰακίδα*. Man hat die Doppelnamen des Helden dadurch in Einklang gebracht, daß man *Πύρρος* für den Knabennamen (*παιδικὸν ἐπώνυμον*) erklärte, so Plut. Pyrr. 1. Über das Wort s. *Sintfluthsagen* S. 75f.

[1] Einigemal begegnet der Name *Νεόστρατος*, aber nie für einen Beamten.

[2] Schol. Nem. 7, 68 p. 479B. *γίνεται ἐν Δελφοῖς ἥρωσι ξένια, ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας.* Vgl. A. Mommsens *Delphika* S. 228f.

Tafel zu laden scheint': wie die Spenden unter Anruf des Namens dargebracht werden, so müssen hier die Heroen feierlich und in gesetzmäßiger Reihenfolge durch den Herold beim Namen aufgerufen worden sein. Wenn nun Pyrrhos dabei als 'Rechtswart' dient, d. h. dafür zu sorgen hat, daß jedem Heros das Seine werde, so muß, was Herold und Festordner tun, in seinem Namen geschehen: er ist einfach an die Stelle des Gottes selbst getreten. Wie zu Olympia Pelops hinter Zeus, so steht zu Delphi hinter Apollon der Heros Pyrrhos. Er hieß dort geradezu 'der Heros'.[1] Der Kultusbrauch hatte nicht ganz vergessen, was wir aus der Lage des Grabmals schlossen, daß Pyrrhos der alte Doppelgänger des Gottes war.

Die Verehrung des Pyrrhos reicht weit über Delphi und die Phokische Landschaft hinaus. Es ist bekannt, daß das Epirotische Königshaus der *Πυρρίδαι* (Plut. Pyrr. 1) ihn als Ahnherrn hochhielt; Pyrrhos hieß der Bekämpfer Roms und sein Vater *Αἰακίδας*. Die Verbindung zwischen Epiros und Phokis wird durch den Gebrauch des Personennamens hergestellt; wir kennen *Πύρρος* aus Naupaktos und aus der Akarnanischen Grenzstadt Stratos, *Πυρρίας* aus den Lokrischen Städten Chaleion und Skarpheia, *Πυρρῖνος* aus Amphissa und Aetolien. Das bedeutsamste Merkzeichen aber ist das feierliche, durch eine prunkvolle Prozession eingeleitete Heroenopfer, das die Ainianen dem Pyrrhos immer nach Ablauf von vier Jahren bei Gelegenheit der Pythischen Spiele darbrachten. Wieviel auch in der Schilderung, die Heliodoros uns davon in den Aithiopika (II 34—III 6) entwirft, romanhaft übertrieben und erfunden sein mag, die Tatsache selbst haben wir hinzunehmen. Die griechische Totenfeier war nicht an den Todestag gebunden, und Pyrrhos konnte, wie wir alsbald sehen werden, den Delphiern nicht als im Monat Bukatios gestorben gelten. Aber nichts kann deutlicher für die Einerleiheit des

[1] A. Mommsen a. O. 226, 3.

Gottes und des Heros sprechen, als daß das Heroenopfer der Ainianen mit dem Hauptfeste des Gottes vereinigt worden ist.

Pyrrhos ist der Sage nach am Altar des Apollon durch die Hand oder auf Betrieb des Orestes[1] gefallen. Daß das echte heimische Sage von Delphi ist, wird uns verbürgt durch die Häufigkeit des Personennamens Orestas in vornehmen Familien der Bürgerschaft.[2] Orestes ist festgewurzelt in der Landschaft Phokis: auch aus Tithorra kennen wir den Personennamen Ὀρέστας, aus Ambryssos Ὀρεστάδας. Die Argivische Atridensage mußte sich, als sie von dem Epos getragen durchdrang, mit dieser Tatsache abfinden und hat den Widerspruch dadurch ausgeglichen[3], daß sie den Sohn des Agamemnon im Phokerland bei Strophios heranwachsen ließ bis zur Rachetat an den Mördern des Vaters. Die Veranlassung des Todes blieb freier Erfindung überlassen und wird sehr verschiedenartig erzählt. Aber der Zusammenhang wird nun klar. Nach Delphischem Glauben war Apollon während der drei Wintermonate Dadophorios, Poitropios und (um die Wintersonnenwende beginnend) Amalios von seinem Heiligtum abwesend; währenddessen führte Dionysos das Regiment: der Päan schwieg, der Dithyrambos erklang.[4] Das war die Auffassung einer gebildeteren Zeit. Ehedem konnte der Gott noch nicht seine Winterreise in sonnigere Lande machen, sondern wurde kurzweg erschlagen von seinem Nachfolger in der Herrschaft, und es

---

[1] Euripides Androm. 1090 ff. Eigenhändiger Mörder des P. ist Orestes bei Velleius Pat. I 1, 3 Hygin *f.* 123. Auf dem Vasenbild *Annali* 1868 *tav. d'agg. E* (Roschers Lex. 3, 176) stürmt Orestes mit gezücktem Schwert hinter dem Omphalos hervor.

[2] Zu den in den Registern zu Collitz' Dialektinschriften verzeichneten Belegen kommt aus den neuen Funden in *BCH* XXII (1898) Ὀρέστας p. 27 n. 19, 1. 36, 2 Διόδωρος Ὀρέστα n. 25, 2. 76, 1. 80, 13.

[3] Eine ähnliche Ausgleichung ist für Athen versucht worden nach Odyssee γ 307, aber nicht durchgedrungen; denn auch da kannte man den Orestes (s. Aristoph. Vögel 1490 f. us.).

[4] Plut. de *E* ap. Delphos 9 p. 389ᵇ vgl. L. Weniger *Die religiöse Seite der gr. Pythien* (Breslau 1870) S. 5.

wurden ihm dann Grabesehren zuteil, wie sie dem Pyrrhos bis in die Antoninenzeit nicht gefehlt haben. Wir kennen den Dionysos als 'Berggott', Ὄρειος[1], und seit alexandrinischer Zeit bezeichnen ihn die Dichter gern mit Beinamen wie *ὀρειφοίτης*, *ὀρέσκοος* *οὐρεσιφοίτης* usw. Besonders nahe lag es den Delphiern, den Dionysos als Gott des Gebirges zu fassen: vom Parnaß her, gerade über den die Stadt überragenden Felswänden, leuchteten die Fackeln des schwärmenden bakchischen Thiasos weithin bei den nächtlichen Dionysosfesten.[2] Orestes war zu Delphi der alte Doppelgänger des Dionysos, wie Pyrrhos des Apollon. Die Tötung des Pyrrhos und die heiligen Handlungen, die im späteren Heroenkult darauf Bezug nahmen, gehören demnach dem Spätherbst an und stellen sich zu den bekannten Mythen von der Vertreibung des Sommers durch den Winter.[3] Die Rolle, die Dionysos hier spielt, entspricht dem Dionysos *Μελαναιγίς*, während sonst wie bei Ioniern Dionysos umgekehrt der Sommergott ist, der durch Lykurgos vertrieben oder, wie der Lyaios in Thessalonike, durch einen Neliden getötet wird. Die gemeingriechischen Götternamen erweisen sich in der Sage, wo wir tiefer eindringen können, meist als jüngere Schicht und waren bei schwankendem Begriff entgegengesetzter Wertung fähig.

Auch Dolon und Doloneia werden nun verständlich. Es wäre lächerlich zu sagen, daß in dem Homerischen Dolon Apollon stecke. Der Dichter hat von der alten Sage nichts als einen blassen Schatten empfangen, den er zu vollkommen freier Dichtung verwendet. Nur zwei Züge hat er überkommen

---

[1] Festus p. 182b 30 '*Ὄρειος* Liber pater et *Ὀρειάδες* Nymphae appellantur, quod in montibus frequenter apparent'. Schon Phanokles sagte *ὀρειφοίτης Διόνυσος*, zahlreiche andere Bildungen späterer Dichter findet man in Bruchmanns *Epitheta deorum* p. 90.

[2] Sophokles Antig. 1126f., vgl. 1144.

[3] Rhein. Mus. 53, 365ff., oben S. 303ff. Als winterlichen Heros macht sich Orestes selbst bemerklich in dem Sprichwort *Ὀρέστῃ χλαῖναν ὑφαίνεις*, das aus dem Scherz des Aristophanes Vögel 712 herausklingt.

und festgehalten, den heimlichen nächtlichen Gang und das Wolfsfell. Jener ist das leitende Motiv seiner Dichtung, dies ein müßiges Beiwerk. Man wird bei vorurteilsloser Erwägung nicht anstehen, die Zutat des Wolfsfells, das von Odysseus und Diomedes ganz unbeachtet gelassen wird[1], für unmotiviert zu erklären. Hier finden wir also eine feste Handhabe zur Ermittelung des Urbildes. Der Wolf, in den Dolon sich kleidet, ist ursprünglich Lykos selbst, der spätere Apollon Lykeios, Lykoreus usw.[2] Gerade den Delphiern galt ehemals Apollon als Wolf. Neben dem Hauptaltar des Gottes, fast wie sonst das Götterbild aufgestellt wird, dem geopfert wird, stand das eherne Bild eines Wolfes[3]; auf seiner Stirne war der Beschluß der Delphier eingemeißelt, welcher den Spartanern das Recht erteilte vor anderen das Orakel zu befragen (die *προμαντεία*), auf einer Seite ließ Perikles das gleiche Vorrecht für die Athener verewigen: das gibt eine Vorstellung von seiner Größe. Wir erhalten so auf einem Umwege volle Bestätigung dafür, daß wir in der Delphischen Doloneia eine Beziehung auf den Fall Ilions mit Recht voraussetzten.

In der griechischen Sage vom Kampf um Ilion ist es Helena und ihre Schätze, die geraubt sind und wiedererobert werden sollen. Die Himmelskönigin selbst ist in der festen Burg des Räubers geborgen. Dies mythische Bild ist verhältnismäßig jung, es ist erst bei den europäischen Gliedern unserer Völkerfamilie nachweisbar. Das ältere Bild des himmlischen Schatzes ist darin nicht nur durch ein neues ersetzt, sondern auch umgewertet. Statt des segenbringenden Himmelswassers ist es nun das Licht des Himmels, das als geraubt gedacht wird oder vielleicht richtiger, wenn man überhaupt

[1] Erst als er getötet ist und ausgeplündert wird, heißt es *K* 459 *κυνέην κεφαλῆφιν ἕλοντο καὶ λυκέην κτλ.* Klein (*Euphronios* S. 149[2]) erklärt das Wolfsfell: 'weil er sich vor Kälte schützen will'; das soll doch nicht unerwähnt bleiben. [2] *Götternamen* 198ff. 211.

[3] Pausanias X 14, 7 Plutarch Perikl. 21.

darüber nachdachte, gedacht werden mußte.[1] Denn eine einmal entwickelte und frei gewordene Vorstellung ist wie ein Geschöpf, das einmal geboren und entwickelt für sich weiterlebt und nicht mehr bloß von dem Willen der Mutter abhängig ist. Die Vorstellung des himmlischen Schatzes schafft sich je nach den Lebensverhältnissen eines Volkes immer neuen bildlichen Ausdruck; an die Stelle der Rinderherde tritt der Quell, Gold und goldenes Gerät oder das schöne Weib.

Den Delphiern war das Bild vom Raub des Goldschatzes nicht ungeläufig, wie die Legenden von Aisopos und vom Wolf zeigen[2]; auch gegen Pyrrhos wird, um ihn zu vernichten, der Verdacht erregt, er wolle den Schatz des Pythischen Gottes plündern. Sogar in die Sage, die uns hier beschäftigt, wird das Bild hereingezogen durch eine der Erklärungen des Beiwortes *Λύκειος*, die Servius zur Aeneis 4, 377 gesammelt hat: 'sive quod lupus ei primus post interemptum Pythonem ex eo loco qui appellatur Tempe aurum attulit'. Aber die Sage von Apollons Drachenkampf zeigt uns eine weit ältere, vielleicht die altertümlichste Schicht der Mythenbildung.

Wir sind selten in der Lage wie hier, so tief in die Geschichte einer Göttersage blicken und zugleich die jährliche Festzeit sicher angeben zu können. Der Fall Ilions war auf den achten des ausgehenden Monats Ilaios anzusetzen. Er gehört also dem beginnenden Hochsommer an. Damit ist jeder Gedanke an den Kampf zwischen Sommer und Winter ausgeschlossen, der erst in den Beziehungen zwischen Pyrrhos und Orestes (Apollon und Dionysos) hervortritt. Es ist vielmehr die Jahreszeit, wo Halm- und Baumfrüchte nach dem Segen der Regenwolke dürsten. Der Dämon, dessen Schloß durch Feuer vernichtet wird, konnte nur als Räuber des himmlischen Wassers gedacht sein. Daß die Delphische Sage von diesem Gedanken geleitet wurde, brauchen wir nicht erst

[1] *Sintfluthsagen* S. 192 f. vgl. 182 ff. *Stoff des gr. Epos* S. 3.
[2] Nachweise s. *Sintfl.* 184, 1 *Stoff des gr. Epos* S. 47.

zu erschließen, sondern wird uns noch unmittelbar überliefert. ʻNahe dem Tempel fließt eine schöne Quelle: da hat Apollon das Drachenweib getötet durch einen kräftigen Pfeilschuß', heißt es im Hymnus auf den Pythischen Apollon (122 f.). Der Drache hütet also den Quell, den irdischen Vertreter des Himmelswassers, und wehrt jedwedem den Zutritt. Das Bild des quellhütenden, wasserwehrenden Drachen ist uns aus der Gründungssage von Theben und manchen Sagen und Märchen europäischer Völker[1] geläufig; es steht den altertümlichen Vorstellungen des Rigveda von dem dämonischen Ungetüm, das Indra, vormals Trita Aptya, bekämpft, am nächsten. Nicht minder ursprünglich ist die Vorstellung des Quells.[2] Dem Schatze des himmlischen Wassers, wovon es in der Apokalypse des Baruch (10, 11) heißt ʻihr Himmel, haltet eueren Tau zurück und öffnet nicht die Schatzkammern des Regens', kommt kein Bild näher als der Quell, der für wasserarme Gegenden an sich ein Schatz ist. Die Tat des Pyrrhos und der Drachenkampf Apollons bestand somit ursprünglich darin, den Segen der Regenwolken aus der Gewalt des räuberischen Dämon zu befreien. Schon Pyrrhos' Ahne Aiakos sollte eine verderbliche Dürre, die über ganz Hellas lastete, durch ein Gebet zum panhellenischen Zeus beschworen haben.[3]

Die älteste Delphische Sagenform wurde zurückgeschoben, indem das alte *vīlu* als Königsburg, als ein Ilion genommen wurde, das Pyrrhos, der Lykos-Apollon, durch Einäscherung und Umstoßung des Altartisches vernichtet. Die heilige Handlung des Septerion sieht von der Darstellung eines Kampfes ab und bildet nur die Zerstörung des Schlosses nach. Es wäre möglich, daß ihr eine fortgebildete Sagengestalt zugrunde liegt, worin ohne vorgängigen Kampf der Gegner samt seinem Hause durch Feuer vernichtet wurde. Im Verlaufe seiner Aus-

---

[1] Vgl. Rochholz *Schweizer Sagen* 2, 13 f. Vonbun *Beiträge z. d. Myth.* 119 f. Strauß *Bulg. Volksdicht.* 128. [2] *Sintfluthsagen* 184, 2.
[3] Isokrates R. 9, 14 f. Diodor 4, 61 Apollod. III 12, 6 Pausan. II 29, 7 f

gestaltung hat das Epos diesen Einschlag Delphischer Sage sich nicht entgehen lassen und in freier Dichtung zu einem homogenen Bestandteil ausgebildet. Ob und inwieweit die Delphische Sage einzelne Züge dem Epos vorgebildet hatte, abgesehen von den bereits festgestellten Grundzügen, wissen wir nicht. Negativ wenigstens können wir behaupten, daß in der dortigen Sage der Räuber nicht Paris-Alexandros hieß, der untrennbar ist vom Raube der Helena. Er könnte immerhin den Namen Python bewahrt haben: die euhemeristische Darstellung des Ephoros (S. 319, 1) würde dadurch verständlicher. Sehr denkbar ist aber auch, daß sein Name Ilos oder Ileus war. Die Schlange (δράκων) in der Umgebung von Aias des Oïleus Sohn (S. 328) macht ganz den Eindruck eines Verhältnisses, wie es der Wolf zu Apollon Lykeios, der Adler zu Zeus Keraunios hat. Wir müssen uns damit begnügen, auf den geheimnisvollen Zusammenhang zwischen dem Drachen des Oïliaden und den Delphischen Ilaia hinzuweisen.[1]

Der sakramentale Zweck der heiligen Handlung war gewesen, den Bann zu brechen, der im Hochsommer die segenbringenden Wasser des Himmels zurückhält. Als die gottesdienstliche Handlung in Delphi ihre Form erhielt, hatte die Sage bereits einen Anlauf genommen, sich zu vermenschlichen, wie die Nachbildung des Schlosses und der Altartisch zeigen. Da kam das Homerische Epos. Es gab fortan nur den einen Kampf um das feste Ilion, den das unter Agamemnon vereinigte Heldengeschlecht geführt hatte. Die Handlung der Ilaia blieb bestehen, aber die Sage griff zurück auf die ältere Form des Drachenkampfes, und der Zusammenhang des Monatsnamens Ilaios mit Ilion entschwand dem Bewußtsein ebensosehr, wie die Bedeutung des Helden Ileus oder Oïleus. Kein Delphischer Personenname erinnert an den alten mythischen Begriff; von dem Lakonischen Berge blieb nichts als der Name Ilion, und

[1] Der Sohn des Delphischen Drachen wird *Αἶξ* genannt (S. 317, 2). Es liegt zu nahe, durch leichte Änderung weiteren Ausblick zu schaffen.

die Athenischen Ilieia müssen bereits in klassischer Zeit ganz ins Dunkel zurückgetreten sein. Das waren die unausbleiblichen Wirkungen einer von der Dichtung getragenen und zum hellenischen Gemeinbesitz gewordenen Sage, die auch die Varianten der Helenasage beiseite schob. In anderen Städten mag man dem Epos Rechnung getragen haben, indem man, natürlich ohne Veränderung der alten Bräuche, das Fest als eine Erinnerung an Troias Fall betrachtete: nur an solchen Orten konnten Damastes und andere Chronisten ihre Kunde über den Tag von Troias Ende einziehen. Ich habe das Vertrauen, daß auch die empfindlichste Lücke, welche unsere Betrachtungen offen ließen, das Verhältnis der Athene zu den betrachteten Tatsachen, sich mit befriedigender Sicherheit wird ausfüllen lassen. Aber dazu könnte nur eine Untersuchung führen, die von einem weit abliegenden Punkte aus angestellt werden muß.

Der betrachtete Fall wirft ein grelles Streiflicht auf die Geschichte der Sage und läßt uns in sakramentaler Handlung das Samenkorn sehen, aus dem nach allmählicher Umbildung ein ganzer — nicht Baum, sondern Wald von Sagen erwachsen sollte. Überall, wo es möglich ist, gottesdienstliche Handlung und Sage zu kombinieren, läßt sich ähnliche Aufklärung erhoffen. Nur durch solche Untersuchungen aber vermögen wir aus der Sagengestalt der epischen Dichtung den echten mythologischen Kern vom überwuchernden Beiwerk freier Dichtung zu sondern.

Sieben Brunnen

Von **Theodor Nöldeke** in Straßburg

1. Im Gebiete Judas, eigentlich aber des früh als Stamm verschwundenen Simeon (Jos. 19, 1), lag Bersaba (*Bĕēr šāvaʿ*), heutzutage *Bīr essabaʿ*, das öfter als südlicher Grenzpunkt des judäischen oder des ganzen israelitischen Landes genannt wird.[1] In der eigentlichen Geschichte tritt es sonst nicht hervor.[2] Dagegen spielt es eine große Rolle in den Vätersagen. Dort weilen Abraham und Isaac, und auch Jacob muß sich bei der Übersiedelung nach Ägypten dort etwas aufhalten Gen. 46, 1 ff. In Bersaba ruft Abraham Gen. 21, 33 und ruft Isaac Jahves Namen an. Isaac baut da einen Altar und erhält im Traum eine Gotteserscheinung Gen. 26, 24 f. Ebenso Jacob, nachdem er geopfert hat Gen. 46, 1. Das alles weist hin auf alte Heiligkeit des Ortes, dessen Wasser im dürren Lande[3] ihn allerdings, entsprechend den Erzählungen der Genesis, zu einem begehrenswerten Besitz machten. Bestätigt wird die Heiligkeit Bersabas dadurch, daß Elias Bersaba auf seiner wunderbaren Reise nach dem Berg Gottes Horeb zur Station nimmt 1 Kge 19, 3. Elias ist ein Mann des nördlichen Reiches;

[1] „Von Dan bis Bersaba" 1 Sam. 3, 20; 2 Sam. 3, 10. 17, 11. 24, 2, 15; 1 Kge 5, 5: vgl. 1 Chr. 21, 2; 2 Chr. 30, 5; ferner 2 Sam. 24, 7; 2 Kge 23, 8; 2 Chr. 19, 4.

[2] Merkwürdig allerdings, daß die Söhne des Ephraimiten Samuel zu Bersaba im tiefsten Süden ihren Sitz haben 1 Sam. 8, 2. Ist das historisch, so muß wirklich schon Samuel die Einigung der beiden Teile, Juda und Israel, durchgeführt haben. — Beiläufig wird Bersaba erwähnt 2 Kge 12, 2 = 2 Chr. 24, 1.

[3] Dies ist die eigentliche Bedeutung der Beziehung von Süd-Juda N̄ägev.

seine Legende hat immer dieses im Auge; Bersaba wird eben deshalb darin ausdrücklich als zu Juda gehörig bezeichnet. Geradezu nennt Bersaba als heiligen Ort der Prophet Amos 5, 5. 8, 14, dessen Zeit nicht allzuweit von der der eben angeführten Geschichten der Erzväter und des Elias entfernt ist. Er war ein Judäer, aber er redet zu Ephraimiten als Leuten, welche Bersaba heilig hielten; das stimmt zu der Erwähnung in der Geschichte des Elias. Wir haben also hier eine seit langer Zeit allen Israeliten heilige Stätte anzunehmen.

In der Genesis erhalten wir zwei verschiedene Erklärungen des Namens Bersaba. Nach einer kommt er von den sieben Schafen, die Abraham dort aufgestellt habe Gen. 21, 28—33, nach einer anderen von der „Besiebnung" d. i. dem Eide[1], der dort geleistet worden sei, und zwar wird dieser Schwur einmal von Abraham und Abimelech Gen. 21, 31 und einmal von Isaac und Abimelech erzählt Gen. 26, 33.[2] — Die wirkliche Bedeutung von Bersaba ist aber einfach „Sieben Brunnen" oder allenfalls „Siebenbrunn".[3]

2. Eine Stelle in dem mandäischen „Großen Buch" (*Sidrā rabbā*) oder „Schatz" (*Ginzā*) berichtet von der verdammenswerten Sekte der *Jāzōqājē*, der teils zoroastrische, teils christliche Bräuche zugeschrieben werden, allerlei Scheußlichkeiten, wie sie religiöse Feindschaft so vielfach von Andersgläubigen be-

---

[1] Über die Bezeichnung des Schwörens und Fluchens nach der Zahl Sieben in verschiedenen semitischen Sprachen ließe sich allerlei sagen.

[2] Auf die Untersuchung der drei Quellen, denen diese Etymologien angehören, brauchen wir hier, Gott sei Dank, nicht einzugehen. Schwierig ist sie namentlich bei Gen. 21, 28—33, wo zwei verschiedene Berichte eng ineinander verarbeitet sind.

[3] Gebildet wie der alte Name von Hebron *Qirjath Arba'* „Vierstadt" und der des Ortes oberhalb Bagdad, der in arabischer Form *Bā ḥamšā* heißt, d. i. aramäisch *Bē(th) ḥamšā* „Fünfhausen". Beim Maskulinum steht da also das Zahlwort mit weiblicher Endung, beim Femininum ohne diese, ganz wie in der gewöhnlichen Konstruktion der semitischen Zahlwörter.

hauptet hat und noch jetzt, leider nicht nur im Orient, oft behauptet. Da heißt es u. a. (1, 224): „wenn ihre Weiber sich die Leibesfrüchte abtreiben, ziehen sie diesen die Haut ab, stellen sie an sieben Brunnen (*bērē šavā*) auf, schmieren sie mit Kot (?)[1] vom Vieh ein und waschen sie mit ?[2].“ Die Einzelheiten sind hier natürlich ganz unglaublich, aber daß eine Sekte im Lande der Mandäer, Babylonien, geheime Riten an sieben Brunnen vollzogen hat, steht durch die Stelle fest. Deren Text mag dem sechsten Jahrhundert n. Chr. angehören, wenn auch die letzte Redaktion des ganzen Abschnitts wohl später ist.

3. Um 700 n. Chr. richtet ein Priester Addai an den Bischof Jacob von Edessa eine lange Reihe von Fragen über Sachen der kirchlichen Disziplin und anderes. Die 43. Frage betrifft allerlei abergläubische Praktiken: er fragt u. a., was von denen zu halten sei, die ihre Zuflucht zu einem einzeln stehenden Baum, zu einem Wassersprudel oder zu sieben Sprudeln (*šavā mabbūʿē*), zu Seewasser usw. nähmen. Jacob erklärt das alles für Götzendienst, Lagarde, Reliq. juris eccl. antiquissimi, syriace, S. 134; deutsch bei Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa, S. 25. Also bestand in dem damals seit etwa einem halben Jahrtausend christlichen Teile Mesopotamiens neben anderen Resten des Heidentums auch noch die Anschauung, daß in sieben Quellen eine göttliche Kraft wohne, welche den Menschen in der Not helfen könne.

4. Edm. Doutté „Les Marabouts“ (Paris 1900) sagt über eine heilige Stelle in der Nähe der Stadt Algier: „Sur la route du Bab el-Oued à Saint Eugène la Fontaine des Génies, au bord de la mer, appelée par les indigènes *Sebʿa ’Aïoun*

---

[1] Es liegt nahe, für *ṭīnē*, das für den animalischen Auswurf kaum vorkommt, *tīnē* zu lesen; dann hätten wir den Rinderharn (*Gaōmēša*), der ja im zoroastrischen Ritual gebraucht wird. Aber die Veränderung des *ṭ* in *t* ist graphisch und auch sprachlich recht bedenklich.

[2] Das Wort verstehe ich nicht.

[Sieben Quellen], est encore, tous les mercredis matin, objet de sacrifices, sans qu'on ait placé là aucun sanctuaire maraboutique destiné à masquer le caractère païen de ces cérémonies" (S. 91). Über diesen Gegenstand hat soeben J. B. Andrews eine besondere Schrift herausgegeben, die mir durch die Güte Bassets, der sie bevorwortet hat, zugesandt worden ist: „Les fontaines des Génies (*seba aioun*), croyances soudanaises à Alger." Nach Andrews vollziehen besonders Neger die heidnischen Opfer und anderen Bräuche an den sieben Quellen in dieser seit 1200 Jahren muslimischen Gegend, und sein eigentliches Thema ist eben, dem Treiben dieser, sich natürlich als rechtgläubige Muslime betrachtenden, Neger, ihrer festen Gliederung in Landsmannschaften und dem innerafrikanischen Ursprung ihrer Riten nachzugehen. Mit dieser höchst wertvollen Untersuchung dürfen wir uns hier aber nicht abgeben. Er erkennt ja durchaus an, daß die Verehrung der sieben Quellen selbst nicht etwa von den Negern ausgegangen ist, sondern auf altheimischer Lokaltradition beruht, die sich nur bei den niederen Klassen und besonders bei den schwarzen Sklaven erhalten hat, daß diese aber heidnische Bräuche und Anschauungen aus dem Sūdān dazugebracht haben. Die Zahl der Neger hat in Algier nach Aufhebung der Sklaverei stark abgenommen, aber die dortigen Schwarzen halten an ihren Traditionen sehr fest. Doch nimmt, wie gesagt, auch die niedere arabische Bevölkerung an dem Kultus teil, bei dem namentlich das Opfern von Hühnern eine große Rolle spielt.

Da nicht daran zu denken ist, daß die muslimischen Eroberer diese Verehrung der sieben Quellen aus Arabien mitgebracht hätten, so darf man darin wohl einen Rest punischer Religion sehen.

Wir haben also an vier voneinander sehr entfernten Sitzen semitischer Bevölkerung die Heilighaltung von sieben Brunnen oder Quellen, und es ist möglich, daß sich diese auch noch in anderen semitischen Gegenden nachweisen läßt. Jedenfalls

war sie einst weit verbreitet.[1] Darüber, daß bei Semiten Quellen religiöse Ehrfurcht genießen, ist schon viel geschrieben worden[2] und läßt sich noch manches schreiben. Bei der Natur der meisten semitischen Länder erklärt es sich leicht, daß man in dem lebenspendenden Element etwas Göttliches sah. Aber bei der Zahl Sieben haben wir, wie überall, so auch hier, bis zum Beweis des Gegenteils in letzter Instanz babylonischen Ursprung anzunehmen. Denn für die gar nicht naheliegende Heiligkeit der Sieben (aus der dann ihr Gebrauch als einer runden Zahl wird) ist schwerlich ein anderer Grund zu finden als die, auch durchaus nicht naheliegende, speziell babylonische Verehrung der sieben Planeten, d. h. die Zusammenfassung von Sonne und Mond mit den fünf eigentlichen Planeten als eines Götterkreises. Seit wir wissen, daß die babylonische Kultur uralt ist, namentlich seit wir durch die Tell-Amarna-Tafeln den Einfluß dieser Kultur auf Palästina und dessen Nachbarländer schon im zweiten Jahrtausend v. Chr. kennen, darf es uns nicht mehr befremden, die babylonische heilige Zahl schon in sehr früher Zeit auch bei den heiligen Quellen in Palästina zu finden. Denn sowenig die Erzählungen von den Erzvätern im eigentlichen Sinne historisch sind, so müssen doch auch wir die Bräuche, welche nach ihnen in der Patriarchenzeit galten, für sehr alt halten, namentlich wo es sich um solche Gegenstände des Kultus handelt, die zu der fortschreitenden Entwickelung der Jahve-Religion nicht mehr recht paßten. Wir dürfen so gewiß annehmen, daß Bersaba schon zur Zeit der Tell-Amarna-Tafeln ein heiliger Ort war. Und heute, mehr als 3000 Jahre später, sind entsprechend bei Algier die sieben Quellen immer noch heilig, trotz des Christentums und des Islams.

[1] Die Zahl Sieben mag freilich hier und da etwas fingiert gewesen sein. Die idealen heiligen Zahlen stimmen ja nicht immer ganz mit der Wirklichkeit. So scheint es niemals gerade 12 selbständige Stämme Israels nebeneinander gegeben zu haben.

[2] Vgl. z. B. W. W. Graf Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgesch.* 2 S. 168 ff.

The Double Nature of the Iranian Archangels

By **Louis H. Gray**, Newark, N. J.

It is well known that according to Zoroastrian teaching there are beside Ahura Mazda, or the Wise Lord, six archangels called Amshaspands[1] (Avesta *aməša spənta*), or Immortal Holy Ones. We find the list given in many passages of the Avesta, as in Ys. 1, 2: *nivaēδayemi haṅkārayemi vaṅhave manaṅhe ašāi vahištāi xsaθrāi vairyāi spəntayāi ārmatōe haurvatbya amərətatbya*, 'I invoke, I propitiate the Good Mind, Best Righteousness, the Desirable Kingdom, Holy Concord, Health, and Immortality' (see also Ys. 17, 3; 57, 24; etc.). In the Gathas, which form the oldest portion of the Iranian scriptures, strophes are found which name these same angels, as Ys. 45, 10:

təm nā yasnāiš ārmatōiš mimayžō
yā ąnmənī mazdāo srāvī ahurō
hyat hōi ašā vohucā cōišt manaṅhā
xšaθrōi hōi haurvātā amərətātā
ahmāi stōi dąn təvīšī utayūitī,

'seeking with our hymns of Concord to magnify him who in immutability hath been called Mazda Ahura, since his Right-

[1] On the Amšaspands see, in addition to the bibliography given by Jackson, Grundriß der iranischen Philologie, II, 633—640, and the references in this article, Windischmann, *Zor. Stud.*, 282—283, Lagarde, *Gesamm. Abh.*, 151—154, Röth, *Gesch. unserer abendl. Philos.*, I², 398—400 and notes, Haug, *Essays*³, 305—307, Stave, *Einfl. des Parsismus auf das Judenthum*, 205—208, Tiele, *Geschied. van den Godsdienst in de Oudheid*, II², 186—191, *Kompendium der Religionsgeschichte*³, 277—281, the extract from Barzū Qiyām ad-Dīn's Persian Rivāyat, ed. and tr. Edalji Keresaspji Antia, *Cama Mem. Vol.*, 158—164; Easton, *Divinities of the Gāthās*, JAOS, XV, 189—206; and my paper, 'The Origin of the Names of the Avesta Months', about to appear in the *American Journal of Semitic Languages and Literatures*.

eousness and Good Mind did promise that in his Kingdom should be Health and Immortality, in his mansion strength and eternity' (see also Ys. 34, 11; 47, 1).

These Zoroastrian archangels have, however, a material nature as well as a spiritual one. Both in the Avesta and in the Pahlavi texts, which are related to each other much as the Old Testament and the Talmud, or the New Testament and the Church Fathers, this double aspect is repeatedly found (see the sections of the Great Iranian Būndahišn, 35 [cf. West, Grundriß der iranischen Philologie, II, 102], translated by Darmesteter, Le Zend-Avesta, II, 307—322).[1] Two passages, one from Plutarch, Is. et Os., 47, and the other from the Pahlavi Šāyast lā-Šāyast, 15, 5, which state respectively the spiritual and material aspects of the Amšaspands, will serve to make the contrast clear. Plutarch, basing his account largely on the lost *Φιλιππικά* of Theopompos (Windischmann, Zor. Stud., 279) or on Hermippos (Haug, Essays[3], 9), wrote as follows, speaking of Ahura Mazda: *καὶ ὁ μὲν ἓξ θεοὺς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τὸν δὲ λοιπῶν, τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν.*

This list of Plutarch's summarizes admirably the abstract qualities of the Amšaspands, even though it is possible that his order is not exactly that which is most commonly found in the Iranian texts.[2] The Pahlavi passage, which details the material side, runs thus: 'In the world that which is mine,

[1] The fourth book of the Dīnkarṭ, 9—10, 26—28 (in Sanjana's edition, 574—575, 582—583), also discusses the two-fold nature of the Amšaspands in their rank and order as here given.

[2] See on this the suggestive article of Tiele, *Plutarchus over de Amšaspands,* Feestbundel Prof. Boot, 117—119. Here the lamented scholar makes the equations, εὔνοια = Vohu Manah, ἀλήθεια = Aša Vahišta, εὐνομία = Vaṅuhi Daēna (Good Religion), σοφία = Spənta Armaiti, πλοῦτος = Xšaϑra Vairya, τὰ ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέα = fšəratu (Active Spiritual Lord). I am not, however, quite convinced that all these equations are indisputable.

who am Aūharmazd, is the righteous man, of Vohūman are the cattle, of Arṭavahišt is the fire, of Šatvaīrō is the metal, of Spendarmaṭ are the earth and virtuous woman, of Horvadaṭ is the water, and of Amerōdaṭ is the vegetation'.

Pending the appearance of a work by my teacher, Professor Jackson, on the Amšaspands, announced by him in GIPh., II., 634, I desire in this paper to offer some suggestions which seem to me to account in part at least for the transition from the one class of concepts to the other. I have sought to trace the spiritual aspect, as the higher, back to the material, as the lower. I depart herein from the method of Haug, Essays[3], 306—307, Darmesteter, Haurvatat et Ameretat, 15, 30, 57—58, 68, 85, and Mills, Gāthās, 572, JAOS, XX, 31—34, Crit. Rev., IX., 329—337, X., 411—425, and apparently Tiele, Geschied., II[2], 188, all of whom, somewhat curiously, it seems to me, regard the higher concepts of the Amšaspands as the earlier. I am, on the other hand, in harmony in this regard with Lehmann in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch., II[2], 175—176, and in this Archiv, V, 214—217. To me Zoroastrianism seems to have been a reform of the Iranian religion which was probably originally polytheistic. For the old divinities the reformation sought to substitute abstract ideas, and these concepts are, therefore, naturally emphasized, to the almost entire exclusion of the material aspects, by the Gathas, the earliest records of the new dispensation. Plutarch probably received his information ultimately from a pure Zoroastrian source. In the course of time, however, Iran seems to me to have relapsed from the purity of Zoroaster's teachings. In equal measure the old Iranianism, whose traces may be seen, if my theory is correct, even in the Gathas, reasserted itself. We therefore find in the later Avesta, and still more in the Pahlavi texts, a commingling of things new and old, not Zoroastrian and post-Zoroastrian doctrines only, but pre-Zoroastrian ideas as well. Such a view may at all

events be paralleled by the history of reforms in other religious systems, as Buddhism for instance, whose entire records are known to us, at least in general outlines. I feel, therefore, that the method I have adopted has some justification.[1]

1. **Vohu Manah.** The first Zoroastrian archangel according to the usual order in the Iranian texts is the Good Mind, Vohu Manah (Pahlavi *Vohūman*, Persian *Bahman*), whom Plutarch calls ϑεὸς εὐνοίας. The Sanskrit translations of the Avesta render Vohu Manah by *uttamaṁ manas*, *uttamamanas*, *manas utkr̥ṣṭataram*, *uttamamanasaḥ*, 'highest mind', *utkr̥ṣṭabhuvana*, 'exalted nature', or transliterate the name as *Bahmanaḥ*.

In the Gathas[2], which emphasize almost entirely the spiritual side of this archangel, stress is laid upon 'the wisdom of Vohu Manah' (*vaṅhə̄uš xratūm manaṅhō*, Ys. 28, 1; cf. 31, 7; 32, 4; 43, 2), through whom one may approach God (Ys. 28, 2; cf. 33, 8; 34, 8, 9, 12, 13; 45, 5; 46, 12; 50, 8; 51, 3), who bestows as the boon of the Good Mind piety through Righteousness (*daidī ašā tąm ārmaitīm vaṅhə̄uš āyaptā manaṅhō*, Ys. 28, 7). It is the Good Mind who brings to men revelations of the divine will (Ys. 29, 7; 31, 5; 34, 7; 43, 4, 7, 9, 11, 13, 15; 44, 1, 8, 13, 16; 45, 6, 8, 10; 46, 3, 9; 47, 1; 48, 9, 11; 49, 2; 51, 7, 15, 16), and causes the Kingdom of heaven to increase (Ys. 31, 6; 33, 5, 13; 34, 11; 44, 6; 46, 10, 16; 47, 2; 48, 12; 49, 3; 51, 18, 21). Through this angel Ormazd protects the faith (*yə̄ daēnąm vohū sāršta manaṅhā* Ys. 49, 5), for he bestows the life of the Good Mind (*vaṅhə̄uš gaēm manaṅhō*, Ys. 43, 1; cf. 53, 5), and through his

[1] On the extremely difficult problem of the pre-Zoroastrian religion of Iran see Jackson, GIPh., II, 617—618, 626, 705—706, Spiegel, ZDMG, LII, 187—196, and cf. Lehmann in this Archiv, V, 202—218, and Justi, ib. VI, 257.

[2] The excellent study of Mills, JAOS, XXI, 67—87, on Vohumanah in the Gathas, should be consulted in this connection. It is only fair to state that I regard this archangel, like his fellows, as a more independent agent than Mills considers him. As the Oxford scholar confines himself to the Gathas, our methods and points of view naturally differ.

communings with man come the blessings of this world and of the next (Ys. 47, 3; cf. 29, 10; 46, 18; 48, 6; 49, 12; 51, 2).

Occasionally in the Gathas Vohu Manah is synonymous with heaven, as in Ys. 30, 4 (cf. 30, 10):

yaθācā aṅhat̰ apǝmǝm aṅhuš
acištō drǝgvatąm at̰ ašāunē vahištǝm manō,

'and how life is to be at the last, most evil for the wicked, but for the righteous man the Best Mind'. It is also noteworthy that according to the Gathas Vohu Manah is the child of Ahura Mazda (*vaṅhǝuš pitarǝm manaṅhō*, Ys. 31, 8; cf. 45, 4). Here we evidently have a mystic birth of Good Mind from the Wise Lord, an idea which is practically equivalent to the Biblical truth that 'The fear of the Lord is the beginning of wisdom' (Psalms 110, 10).

In the material world, as we have already seen, Vohu Manah is the guardian of the animal kingdom. The Gathas contain allusions to this concept as well as to his spiritual functions, although they are far less in number. Thus in Ys. 31, 10 it is said of the Cow:

at̰ hī ayāo fravarǝtā vāstrīm aṅhyāi fšuyantǝm
ahurǝm ašavanǝm vaṅhǝuš fšǝnghīm manaṅhō,

'then of these two she chose for herself the thrifty husbandman, a righteous lord, promoter (?) of the Good Mind'. In Ys. 33, 3 there is mention made of the 'pasture of Vohu Manah' (*vanhǝuščā vāstrē manaṅhō*), and in 34, 3 of 'all creatures, which the Good Mind nourished in the Kingdom' (*gaēθāo vīspāo ā xšaθrōi yāo vohū θraoštā manaṅhā*, cf. 46, 11). Again, in Ys. 43, 6 'through his deeds creatures make progress by Righteousness' (*yehyā šyaoθanāiš gaēθāo ašā frādǝntē*), and horses are strong through him (*aurvatō ...... ugrǝng vohū manaṅhā*, Ys. 50, 7). Omitting some less important Gathic passages which associate Vohu Manah with animals, such as

Ys. 33, 11; 34, 14; 46, 2; 50, 3, we finally have in Ys. 45, 9 the prayer:

mazdāo xšaθrā vərəzənyāo dyāṭ ahurō
pasūš vīrəng ahmākəng fradaθāi ā
vaṅhəuš ašā haoząθwāṭ ā manaṅhō,

'may Mazda Ahura working through his Kingdom make our cattle and men to prosper through Righteousness from the noble Good Mind'.

In the Younger Avesta we find a clear allusion to the spiritual side of the archangel in Vsp. 12, 4, which says that 'Vohu Manah nourished the piety' (*humaya* ...... *θraošta vohu manaṅha*) which Ormazd established and Righteousness caused to grow, while Vsp. 11, 12 adds the interesting information that 'with Vohu Manah dwell the Amesha Spentas, of goodly kingdom, of goodly intelligence, both formed and created by Vohu Manah' (*vaṅhəuš ā zī ā manaṅhō šyeinti yōi aməšāo spənta huxšaθra huδāoṅhō aδāṭ māta aδāṭ būta haca vaṅhaoṭ manaṅhaṭ*). There is, on the other hand, an evident reference to his functions as a deity of animals in Vd. 4, 48: *hāuca ayāo narāo vohu manō jāgərəbuštarō aṅhaṭ yō gəuš uruθwarə hąm-pāfrāiti yaθa hāu yō nōiṭ iθa*, 'and of these two men he who should take the more Vohu Manah shall fulfill the growth of kine rather than he who doth not so'. Here there is a play on the double meaning of Vohu Manah which is full of interest in this connection. Im Vd. 19, 20 (cf. also Yt. 24, 51) Vohu Manah is a synonym for man, while in Vd. 19, 23, the name of the same archangel is equivalent to the clothing worn by man, apparently as produced by the labor of animals or as made of their skins and fleece.

The Good Mind is named in many other passages of the Younger Avesta. All these allusions, however, are of very general import, and, excepting for his eschatological duties, which do not concern us here, throw no additional light on his nature.

In the Pahlavi texts Vohūman, like the other archangels, has a double representation, both spiritual and material (cf. the passage of the Great Iranian Būndahišn, tr. Darmesteter, ZA., II, 307—308). In his former aspect he advances the progress of the creatures of Aūharmazd (Bd. 1, 23) while his boon is wisdom, according to SlS. 22, 2: 'may Vohūman give thee wisdom! may the benefit of knowing Vohūman be good thought, and mayest thou be acting well, that is, saving the soul!' As one would naturally expect, he presides over good thoughts (Av. *humata*, Phl. *humaṭ*), while Srōš (Av. *Sraoša*) guards good words, and Arṭ (Av. *Ərəta*) good deeds (Dd. 3, 13—14, 16—17), and gives the wisdom[1] whereby man may know good from evil (Dd. 7, 7; Dk. IX, 31, 5, 14; 38, 8; 39, 22; 41, 25; 42, 7; 44, 20; 47, 15—16; 50, 6, 14; 51, 10; 54, 3, 6; 58, 5, 6; 59, 7; 63, 9; 67, 8; ZS. 14, 12). He is especially the foe of Wrath (Sg. 8, 128) which he destroys (Dk. IX, 41, 18, cf. also 63, 7 and the Persian Rivāyat of Barzū Kavām ad-Dīn, tr. Antia, Cama Memorial Volume, 162). As in the Avesta itself so in Bd. 1, 23; Dd. 40, 2; Dk. IV, 4, 12; VII, 1, 4; IX, 38, 6 the Good Mind is the first creation of God.

Turning to his material side we find him, of course, specifically named as the lord of the animal world in SlS. 15, 5: 'of Vohūman are the cattle' (cf. also 13, 14; 15, 9—11; Dk. IX, 53, 24, 45; 64, 8; 69, 57; ZS. 22, 3), and in Zoroaster's second vision the Good Mind entrusts to the prophet's keeping the animal realm (see Jackson, Zoroaster, 46). According to Dk. IX, 42, 10 this angel protects the entire good creation, and in Dk. IX, 32, 11 (cf. 58, 21; 69, 13) it is significant to find him as the personification of the righteous and laudable

[1] On the possible identification of Vohūman with the Spirit of Wisdom (Phl. Maīnōg-ī-Xraṭ) see Casartelli, *Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids*, tr. Firoz Jamaspji, § 50. The attempt of Darmesteter, ZA, III, introd. 53—54, to derive the concept of the Good Mind from the Neo-Platonic *Λόγος* is not probable in my judgment.

desire for wealth and other temporal blessings. In complete harmony with the conception of the Good Mind as the protector of all living creatures is the role which he and Arta-vahišt played in watching the Hōm plant containing the guardian spirit of the unborn Zoroaster (Dk. VII, 2, 24—33). Finally, as in Vd. 19, 20, 23; Yt. 24, 51, to which I have already referred, we find him, according to Dk. VIII, 44, 76, filled with 'gratification owing to the washing and bringing back to use of polluted clothing'.[1]

There are two passages in the Pahlavi texts which seem to try to explain the transition from the spiritual nature of Vohūman, which they naturally consider the prior function, to his material aspect. The former of these is Bd. 1, 25: 'the first of Aūharmazd's creatures of the world was the sky, and his good thought, by good procedure, produced the light of the world, along with which was the good religion of the Mazdayasnians; this was because the renovation which happens to the creatures was known to him'. The more distinct statement is found in Dk. IX, 31, 13 (cf. IV, 9): 'as to the creatures of Aūharmazd, first the spiritual achievement, and then the material formation and the mingling of spirit with matter; [the advancement of the creatures thereby, through his wisdom and the righteousness of Vohūman being lodged in the creatures,][2] and all good creatures being goaded thereby into purity and joyfulness.' This view in the one which Haug, Essays[3], 306, accepted, but it seems to me, from the general principles of comparative religion, to be a reversal of the evolution which probably actually occurred.

Vohu Manah seems to be essentially Iranian both in his physical and in his material aspects. If we turn to India for possible analogues we indeed find the name *Vasumanas*, but

---

[1] For further information on the Pahlavi accounts of Vohūman see Casartelli, §§ 93—94.

[2] Only in the Kopenhagen manuscript of the Dk.

only as the appellative of the poet of RV. X, 179, 3 and as the name of a prince in the Mahābhārata. On the other hand it is significant that *vasu* 'wealth' occurs frequently. Thus in RV. VI, 19, 10; VII, 82, 4; 83, 5 we find *vásva ubháyasya* 'of both kinds of wealth' rightly glossed by Sāyaṇa as 'earthly and heavenly wealth' (*pārthivasya divyasya* ...... *dhanasya*), and RV. IX, 19, 1 directly makes such a distinction between 'divine and earthly wealth' (*divyám pā̀rthivam vásu*; for other references see Grassmann, Wtb. zum RV., 808). Once, RV. VII, 94, 9, the interesting phrase *gṓmad vásu* 'wealth in kine' is found in the stanza:

gṓmad dhíraṇyavad vásu yád vām áçvāvad ī́mahē
índrāgnī tád vanēmahi,

'what wealth of kine, gold, and horses is yours we do desire, that may we gain, O Indra and Agni.'

I deem it quite probable that *vaṅhu* 'good' had a similar meaning at an early time in Avesta, and that Vohu Manah was originally a deity of the wealth peculiar to an agricultural folk like the Iranians, whose 'goods' were cattle and other domestic animals.[1] In this way his constant association with Xšaθra, the Kingdom (both spiritual and temporal) receives its explanation (cf. below). In the reformation this cattle-deity was regarded as the protector and friend of man himself, .and thus finally became the ideal of good thought, the archangel of the Good Mind, the first-born of Ahura Mazda himself.

2. **Asha Vahishta.** The second of the Zoroastrian archangels is Best Righteousness, Aša Vahišta (Pahlavi *Arṭavahišt,*

[1] It is almost needless to say that Vohu Manah has no resemblance to the Indian Paçupati, or Lord of Cattle, who is a form of Rudra (see AV. XI, 2), and only spares beasts but does not protect them (see Āit. Brāhm. 3, 33; Muir, *Original Sanskrit Texts,* I[2], 107—108, 444; Macdonell, *Vedic Mythology,* 75; Hopkins, *Religions of India,* 462—463; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, II, 204).

Ašavahišt, Pers. *Ardībahišt*), called by Plutarch θεὸς ἀληθείας. The Sanskrit versions render his name by *puṇyam*, 'purity' and its equivalents, *puṇyam utkṛṣṭataram*, 'higher purity', *puṇyātman*, 'pure minded', and *puṇyatā*, 'purity', as well as by *çuddha*, 'clean', *dharma*, 'right', *satya*, 'true', *satyatā*, 'truth', *satyavan*, 'truthful', *saralatā*, 'uprightness', *dīni*, 'religion', *bhakti*, 'love', *bhaktiçīla*, 'with a loving nature', *parisphuṭa*, 'manifest', *prakaṭa*, 'evident', *prakaṭata*, 'most evident', *çiṣya*, 'pupil' (gloss, *vapuḥ çisyatayā dadāu*, 'he gave himself with tutalage'), and *dakṣinādāna*, 'giving of gifts' (error of the translator, cf. Spiegel, Neriosengh's Sanskrit-Übersetzung des Yaçna, 203—204).

The spiritual nature of Aša Vahišta in the Gathas has been admirably discussed by Mills in two articles in the Journal of the American Oriental Society, XX, 31—53, 'Asha as The Law in the Gâthas', and 'The personified Asha', 277—302 (Asha as the Archangel, 277—294, and as the Congregation, 294—302; I am, however, unable to agree altogether with this last section of his study). In view of the work done by Mills, I need not here discuss the spiritual side of this archangel in the Gathas. There are, on the other hand, Gathic passages which show that the cult of fire, the element over which Aša Vahišta presides in his material aspect, was associated with Best Righteousness in very early times. Thus we find in Ys. 31, 3 (cf. also 47, 6) the words:

yąm dāo mainyū āθrācā ašācā cōiš rānōibyā xšnūtəm,

'what joy thou didst establish through thy Spirit and the Fire, and through Righteousness didst promise the two contestants', or in Ys. 34, 4:

aṭ tōi ātrəm ahurā aojōṅhvantəm ašā usəmahī,

'and, Lord, for thy Fire, mighty through Righteousness, we pray' (cf. 43, 4: *θwahyā garəmā āθrō ašā aojaṅhō*, 'the heat of

thy Fire mighty through Righteousness'). The idea in Ys. 43, 9 is similar:

aṯ ā θwahmāi āθrē rātąm nəmaṅhō
ašahyā mā yavaṯ isāi manyāi,

'and for thy Fire the gift of homage, even[1] of Righteousness, so far as my power and thought may go.'

In the Younger Avesta texts, as in the Gathas, Aša Vahišta has both spiritual and material aspects. Spiritually the archangel stands for Righteousness and the Law. Thus in Yt. 19, 93 Vīštāspa is 'the teacher of Righteousness to the horde' (*ašahe haēnayāo caēšəmnō*), and in Ys. 60, 5 Righteousness is besought to smite Falsehood. In the long list of the names of Ormazd Aša Vahišta stands fourth (Yt. 1, 7), and it is noteworthy that he is the only archangel thus honored, unless we have allusions to Xšaθra Vairya in Ahura's appellations *xšaθra*, 'royal', and *xšaθryōtəma*, 'most royal' (Yt. 1, 15). Yt. 3, 1—4, 14—18 is devoted to a long eulogy of the virtues and the power of Righteousness against the devil, Ahriman. As in the Gāthās, so in the Younger Avesta we find Aša Vahišta closely associated with the Good Mind (Ys. 55, 5), and when the pious man awakes in the morning, he is urged to praise Best Righteousness (Vd. 18, 16, 24). In contrast to all this it is curious to find a passage in Ys. 10, 9, where Haoma is exalted above Aša:

urvaθəm staotārəm vaṅhaṅhəm
daδō aoxta ahurō mazdāo
yaθa ašəm yaṯ vahistəm,

'the friendly bard thou hast made better — spake creator Ahura Mazda — than the Righteousness Most Goodly.'

When we turn to the material aspect of Aša Vahišta in the Younger Avesta, we find several passages which seem to

---

[1] On this use of Av. *mā* see Bartholomae, *Ar. Forsch.*, II, 7, and cf. Brugmann, *Gr. Gr.*[3], 544, Delbrück, *Vgl. Synt.*, II, 506—511.

indicate that he is a fire-godling. In Ys. 1, 4 (cf. Ys. 2, 4; 58, 4; Sīr. 1, 7; 2, 7) he is closely associated with 'the Fire of Ahura Mazda' (*nivaēδayemi hankārayemi ašahe vahištahe āθrasca ahurahe mazdāo*). In Yt. 13, 77 we read:

yaṯ titaraṯ aṅrō mainyuš
dāhīm ašahe vaṅhəuš
antarə pairi-avāitəm
vohuca manō ātaršca,

'when Ahriman invaded the creation of Good Righteousness, the Good Mind and the Fire intervened.' This same holy triad is named in Yt. 19, 46 as the friends whom Spənta Mainyu, the Holy Spirit, sent forth to battle against Aṅra Mainyu, the Evil Spirit, and his crew: *aδāṯ ašte fraṅharəcayaṯ āsište katarasciṯ. spəntō mainyuš aštəm fraṅharəcayaṯ vohuca manō ašəmca vahištəm ātrəmca ahurahe mazdāo puθrəm. aṅrō mainyuš aštəm fraṅharəcayaṯ akəmca manō aēšəməmca xrvī-drūm ažīmca dahākəm spityurəmca yimō-kərəntəm*, 'then each sent forth his swiftest friends. The Holy Spirit sent as friend both the Good Mind and Best Righteousness and the Fire, son of Ahura Mazda. The Evil Spirit sent as friend both the Bad Mind and Wrath with bloody spear, and the Dragon Dahāka and Spityura who sawed Yima in twain.' Of all the passages which associate this archangel with fire the clearest is Yt. 17, 20, where Ahriman, confessing himself beaten by Zoroaster, says: 'he burneth me with Aša Vahišta as it were with molten metal' (*tāpayeiti mąm aša vahišta mąnayən ahe yaθa ayaoxšustəm*).[1]

In the Pahlavi texts this archangel is mentioned very frequently. As a spiritual being he conferred, according to Bd. 31, 38, on the inhabitants of the district of Avar-šatrō 'purity and manifest joy, good estimation and extensive fame',

---

[1] On Indo-Scythian coins this archangel seems to be represented under the name APAEIPO as a male deity with a radiate disk (Stein, *B. and O. Rec.* for 1887, 165).

while his boon is said in SlS. 22, 3 to be 'understanding and intellect.' To him, who with Aūharmazd rules the world (Dk. IX, 30, 14), sovereignty in heaven is given (Sd. 11, 5), and to him the spiritual debt in the healing of the sick is due (Dk. VIII, 37, 14). Arṭavahišt and Vohūman, who are 'associated together in their preeminence' (Dk. VII, 2, 29; cf. VII, 2, 17, 24, 25; Zs. 23, 7), are jointly invoked for assistance against the wicked (Dk. IX, 44, 12), and Best Righteousness appropriately facilitates the passage of the Chinvat bridge for righteous souls (Persian Rivāyat, tr. Antia, Cama Mem. Vol., 162). Arṭavahišt apparently prepares the way for the conversion of the heathen (Dk. VII, 1, 34), and gives Vištāsp to drink of the fountain of life (Dk. VII, 4, 84).

In the material world 'of Arṭavahišt is the fire' (SlS. 15, 5; cf. Sd. XI), and therefore when Zoroaster had his divine vision of this archangel at the Tōjān river (cf. Jackson, Zoroaster, 47), 'the spirits of the fires have come out with Zaratūšt, and, in that questioning, care for the proper maintenance of the Varahrān fire, and the propitiation of all fires, is explained to him' (Zs. 22, 7; cf. also Dk. V, 2, 9; VII, 4, 74, 75, 78). The passage referring to this archangel translated from the Great Būndahišn by Darmesteter, ZA., II, 307—308, should also be consulted in this connection.

The Sanskrit equivalent of the Avesta *aša* is *ṛtá*, 'order' (cf. Böhtlingk-Roth, Skt. Wtb., I, 1046—1048, Grassmann, Wtb. zum RV., 282—285, and the Armenian *ardar*, 'equitable', Hübschmann, Armen. Gramm., I, 423). To the Vedic conception of *ṛtá* careful studies have been devoted by Darmesteter, Ormazd et Ahriman, 13—16, Ludwig, Rig-Veda, III, 284—291, and Oldenberg, Religion des Veda, 195—202 (cf. also Macdonell, Ved. Myth., 11, with the references there given, and Pischel, Ved. Stud., I, 300). The deity who is especially characterized by *ṛtá* is Varuṇa or the divine pair Varuṇa and Mitra. These two gods are 'protectors of order' (*ṛtásya gōpà*),

which they proclaim abroad and whereby they rule the world, while in RV. V, 66, 1 Varuṇa is *ṛtápēças*, 'order incarnate' (cf. Pischel, Ved. Stud., II, 116). The Ādityas themselves, like Varuṇa who is their head, gain their greatness through *ṛtá* (see the references collected by Ludwig, 289—290, and cf. Macdonell, 26). If it is true, as it seems to me to be, that the Iranian counterparts of the Indian Ādityas are the Amšaspands[1], the association of the Vedic sons of Aditi and of their chief with *ṛtá* would seem to explain the fact, already noted, that in Yt. 1, 7 Aša alone of the Amšaspands is identified with Ahura Mazda, who corresponds so strikingly to the Indian Varuṇa, lord of the Ādityas.

There are several other Vedic divinities mentioned in connection with *ṛtá*. Of these the most important, next to the Āditya-group, is Agni. He is, in the Rig-Veda, 'the first-born of order' (*prathamajā̀ ṛtásya*) or 'born of order' (*ṛtajā*, *ṛtájāta*), and, like the Ādityas, he is a 'protector of order'. The epithets *ṛtacít*, 'knowing order', *ṛtápravīta*, 'issuing from order', and *ṛtā̀van*, 'orderly', which are special epithets of Agni (cf. Grassmann, 285—287, Ludwig, 289—290), become of importance in this connection.

If then one may draw a conclusion from the frequent association of *ṛtá* in the Rig-Veda with Varuṇa and the Ādityas on the one hand, and with Agni on the other, the close affinity of the Avesta Aša for Ahura Mazda as the Iranian counterpart of the Indian Varuṇa, and for Ātar, the Fire, as the Parsi equivalent of the Vedic Agni, becomes somewhat more explicable. Here again it would seem, from the evidence

[1] See Macdonell, *Ved. Myth.*, 43—46, Jackson, GIPh., II, 634—635, and the references given in these two works. At all events, the Amšaspands are hardly to be parallelled by the seven Babylonian Igigi, on whose severe, cruel, and hostile character Jastrow, *Relig. of Babylonia and Assyria*, 184—186, should be consulted. The arguments of Hillebrandt, *Ved. Myth.*, III, 102—105, against a comparison of the Amšaspands with the Ādityas, are also noteworthy.

of comparative religion, that the material aspect of Aša Vahišta is older than the spiritual.

3. **Khshathra Vairya.** The third Parsi archangel is Xšaθra Vairya, or the Desirable Kingdom (Pahlavi *Xšatravēr*, Persian *Šahrēvar*), whose name Plutarch renders accurately by *θεὸς εὐνομίας*. Nāiryōsaṅha usually translates the Avestan Xšaθra Vairya by *rājya*, 'kingdom', *rājan*, 'king', and the equivalent terms *svāmitva*, *svāmitā*, *pārthivatā*, 'lordship', *svāmin*, 'lord', or transliterates by *Saharēvara* (glossed by him as *saptadhātūnāṁ pati*, 'lord of the seven metals', or *dhātūnām adhipati*, 'over-lord of metals'; note also the translation of *vohū xšaθrəm vairīm*, Ys. 51, 1, by *uttamasvāmikāminī* — Phl. *šapīr xūtāī kāmak* — 'desire of supreme lordship').

In the Gathas the character of Xšaθra Vairya is spiritual rather than material. Thus in Ys. 33, 13 there is mention made of 'the incomparable things of thy Kingdom which is the Piety of the Good Mind' (*abifrā tā xšaθrahyā ahurā yā vaṅhə̄uš ašiš manaṅhō*; cf. also Ys. 29, 11; 31, 15, 16, 21; 32, 6; 33, 11, 14; 34, 5, 15; 43, 8, 13; 44, 9; 45, 7, 9, 10; 46, 4, 7, 9; 48, 8; 49, 5, 8; 51, 2; 53, 9), and which is furthermore 'the Kingdom of Salvation' (*xšaθrəmcā haurvatātō*), and of the Good Mind (*xšaθrəm vaṅhə̄uš manaṅhō*, Ys. 33, 5; cf. also 29, 10; 30, 8; 31, 6, 22; 34, 11; 44, 6; 46, 10, 16; 50, 3, 4; 51, 16, 18, 21). At the last day Ahura Mazda will come with the Kingdom and the Good Mind (Ys. 43, 6), while he bestows Health and Immortality on mankind through the Kingdom and Concord (Ys. 47, 1:

ahmāi dą̄n haurvātā amərətātā
mazdāo xšaθrā ārmaitī ahurō).

Gathic passages which seem to hint at the material aspect of the Desirable Kingdom as a god of metals are very rare, and quite ambiguous. Here possibly belongs Ys. 31, 4:

yadā ašəm zəvīm aṅhən mazdāoscā ahurāoṅhō
ašicā ārmaitī vahištā išasā manaṅhā
maibyō xšaθrəm aojōnghvaṭ yehyā vərədā vanaēmā drujəm,

'if Righteousness and the Mazda Ahuras be invokable, and pious Concord, I implore through the Good Mind a Kingdom for myself through whose increase we may conquer the Lie.'[1] It is also just possible that Ys. 46, 11 comes under this category:

xšaθrāiš yūjən karapanō kāvayascā
akāiš šyaoθanāiš ahūm mərəngəidyāi mašīm,

'the Karaps and Kavis joined together with Kingdoms to destroy with evil deeds the life of man.' It is, however, more likely that both these passages are to be taken as referring to the Kingdom in the spiritual sense.

If the texts of the Younger Avesta throw no additional light on Xšaθra Vairya as a spiritual being, they give us information concerning his charge over metals. In Vsp. 20, 1 (cf. Yt. 2, 7) this archangel is named in close association with metal (*xšaθrəm vairīm yazamaide, ayōxšustəm yazamaide*, 'we praise the Desirable Kingdom, we praise the molten metal'), and according to Vd. 20, 3 Thrita 'asked a remedy, boons through the Desirable Kingdom'

(*viščiθrəm dim ayasata*
āyapta xšaθra vairya).

Here the reference is plainly one to the surgeon's knife (cf. Dk. IV, 159, 9, translated by Casartelli, Muséon, V, 535; see also 553). In other passages *xšaθra vairya* becomes a synonym of *ayōxšusta*, 'metal', as in Vd. 9, 10: *karšayasciṭ frakārayōiš tiγra xšaθra vairyō*, 'channels shouldst thou draw with a sharp knife' (cf. Vd. 17, 6; Yt. 10, 125). Finally, Vd. 16, 6 shows how entirely the name of the archangel had become identified

---

[1] See on this verse Richter, KZ., XXXVI, 586.

with metal when we find there such a phrase as *ayañhaēnəm vā srum vā nitəma xšaθra vairya*, 'of iron or lead or most common metal.'[1]

The Pahlavi texts clearly recognize the spiritual side of the Desirable Kingdom, although they lay more emphasis on his material aspect. The creatures of Aūharmazd 'possess him as ruler through Šatraver' (Dk. IX, 43, 2), and his special boon is 'wealth from every generous one' (Sls. 22, 4). One of the most complete accounts of this archangel in the post-Avesta texts is found in the Great Iranian Būndahišn, which says, in Darmesteter's translation, ZA., II, 313—314: 'la fonction de Shahrēvar est d'interceder auprès d'Auhrmazd en faveur des pauvres. Tout commandement vient de Shahrēvar; il y en a qui l'appellent Khshatrvar, ce qui signifie «Royauté à souhait», par la raison que dans l'ordre matériel les métaux lui appartiennent: en effet, c'est au moyen des armes que l'on peut réaliser la royauté absolue, la force, l'accomplissement de ses volontés et la repression: or, tout arme est de métal: les armes célestes avec lesquelles (les Izeds) battent les démons sont toutes de métal ..... Et le soleil aussi, pour frapper la Druj durant les jours, a des armes de métal. Shahrēvar veille sur terre sur les métaux: qui les réjouit ou les afflige, Shahrēvar en est réjoui ou affligé' (cf. also the Rivāyat of Barzū Qiyām ad-Dīn, translated by Antia, Cama Mem. Vol., 162—163; Dk. IV, 10, tr. Sanjana, 574—575).

In the Pahlavi texts the Desirable Kingdom is preeminently the lord of metals. This is explicitly stated in Sls. 15, 5: 'of Šatvaīrō is the metal'. In harmony with this doctrine it is said in Bd. 30, 19—20 that at the last day when the meteor (?) Gōcīhar falls from heaven to earth, 'the fire and halo melt

---

[1] On the Indo-Scythian coins Xšaθra Vairya, under the name PAOPHOPO, i. e., Šahrēvar, is represented with 'the well-modelled figure of a warrior in full Greek armor, with Greek helmet, spear, and shield' (Stein, *B. and O. Rec.* for 1887, 161—162).

the metal of Šatvaīrō, in the hills and mountains, and it remains on this earth like a river. Then all men will pass into that melted metal and will become pure; when one is righteous, then it seems to him just as though he walks continually in warm milk; but when wicked, then it seems to him in such manner as though, in the world, he walks continually in melted metal.'[1] Again, according to Sls. 15, 14—19: 'whosoever wishes to propitiate Šatvaīrō in the world, and wishes to act for his happiness, is he who wishes to promote the things of Šatvaīrō; and whoever he be, it is necessary, so that Šatvaīrō may be with him at every place and time, that he should propitiate melted metal at every place and time. And the propitiation of melted metal is this, that he shall practise habits of the heart so unsullied and pure that, when they shall drop melted metal upon it, it does not burn ..... And one should not commit sin with metal, and with its burning; and should not give gold and silver to the vile. For it is a counterpart of Šatvaīrō himself in the world for him, and since he propitiates those which are melted metals, his fame subsists in the world, and the splendour of Aūharmazd becomes his own in heaven' (cf. also 13, 14; ZS. 22, 8; Dk. IX, 69, 17—18).

The Indian religions have no exact equivalent for the Iranian Xšaθra Vairya. It is true that we find phrases in the Rig-Veda like *víçvā vásu vāryāṇi*, 'all desirable goods' (X, 45, 11;

---

[1] This idea is borrowed in the Judaeo-Christian apocalyptic idea of the fiery ocean which is to overwhelm the earth at the last day according to the Sibylline Oracles III, 21—25:

> πεσσεῖται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ
> καὶ πελάγει ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
> ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
> καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα; καὶ κτίσιν αὐτὴν
> εἰς ἓν χωνεύσει, καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.

See further Böklen, *Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*, 119—125.

cf. also VIII, 43, 33; 44, 18; IX, 18, 4), while according to I, 35, 8 Savitar is described as 'giving desirable treasures to the pious man' (*dádhad rátnā dāçúṣē vāryāṇi*), but all this proves nothing. Neither does the gloss in the Nāighaṇṭuvas II, 10, which makes *kṣatra*, 'kingdom', equivalent to *bhaga*, 'wealth', help in any way. The search for the connecting bond between the spiritual and material aspects of the Desirable Kingdom must be confined, therefore, to the Avesta itself. The Zoroastrian explanation given in the Great Iranian Būndahišn has already been cited (see page 346). By Western scholars three other suggestions have been made. Darmesteter, Orm. et Ahr., 255, regarded Xšaθra Vairya in his aspect of lord of metals as a deity of lightning on account of his association with *ayōxšusta*, 'molten metal'. Jackson, Av. Gramm., Introd. 26, Proc. Am. Or. Soc., XV, 58—61, has suggested that the connecting link between the two concepts was an eschatological one on account of the flood of molten metal which is to overwhelm the earth at the last day. The best explanation is, however, in my judgment, that of Tiele, Geschiedenis, II[2], 190: 'Veeleer zou ik de oorzaak willen zoeken in de aloude verwantschap van de begrippen ,rijk' en ,rijkdom' en dus aan de metalen als geldswaarde denken.'[1] As I have already noted above, p. 000, this explanation not only harmonizes with that which I have suggested for Vohu Manah as the guardian of cattle, but it also accounts for the frequent association of the Good Mind with the Desirable Kingdom as godlings of agricultural riches and financial wealth.

It seems safe, therefore, to conclude that the archangel Xšaθra Vairya is essentially Iranian. Despite the fact that I

[1] Cf. further Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde*, 665. The etymological connection of Av. *xšaθra*, Skt. *kṣatra*, 'kingdom', with Gk. *κτάομαι*, *κτῆμα* (Brugmann, *Grundr. der vgl. Gramm.*, I[2], 791, *Gr. Gr.*[3], 128, Meyer, *Gr. Gr.*[3], 344, Prellwitz, *Etym. Wtb. der gr. Spr.*, 166; Meyer, *Gr. Etymol.*, II, 261—262) is also of importance in this connection.

regard him as originally a deity of financial wealth, his resemblance to the Indian Kubēra, who was originally a king of gnomes, is merely superficial (cf. Hopkins, Religions of India, 358, Wilkins, Hindu Mythology, 321—325). Neither does there seem to be any connection, beyond a chance similarity of name, between the Desirable Kingdom, which, as a spiritual force, is present in this world, and the Judaeo-Christian concept of the Kingdom of God (*βασιλεία τοῦ Θεοῦ, βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν*), which is essentially eschatological, and is not to come until the 'Day of Yahweh', the future judgment (see Charles, s. v. Eschatology in the Encyclopedia Biblica of Cheyne and Black).[1]

4. **Spənta Armaiti.** The fourth archangel according to Zoroastrian teaching is Spənta Ārmaiti, or Holy Concord (Phl. *Spendarmat*, Pers. *Asfandarmad*) whom Plutarch calls *ϑεὸς σοφίας*, while the Sanskrit translator renders the phrase by *sampūrṇamanas*, 'perfect mind', and the equivalent terms *sampūrṇaṁ manas* and *sampūrṇamanasatā*, or else by *pṛthvī*, 'earth'.

In the Gathas Spənta Ārmaiti is preeminently spiritual in character. She is especially the teacher of the Mazdayasnian faith. Thus in Ys. 44, 11 (cf. also 44, 10) we read:

kaθā təng ā vījəmyāṭ ārmaitiš
yaēibyō mazdā θwōi vašyetē daēnā,

'how will thy Concord come unto them, to whom, O Mazda, thy religion will be uttered?', or again in Ys. 33, 13:

frō spəntā ārmaitē ašā daēnāo fradaxšayā,

'show forth the faiths through Righteousness, O Holy Concord.' The importance of this archangel is shown by such a passage as Ys. 32, 2:

[1] Another chance resemblence between Zoroastrianism and Judaism lies in the striking similarity of name between *spənta mainyu*, 'holy spirit', and רוח קדש, *πνεῦμα ἅγιον* (cf. Cheyne, *Origin of the Psalter*, 333).

aēibyō mazdāo ahurō sārəmnō vohū manaṅhā
xšaθrāt̰ hacā paitī-mraot̰ ašā huš-haxā x᷾ənvātā
spəntąm və̄ ārmaitīm vaṅuhīm varəmaidī hā nə̄ aṅhat̰,

'unto them Mazda Ahura, being lord through the Good Mind, and goodly fellow with glorious Righteousness, made reply according to the Kingdom: «Good Holy Concord we choose for you; may she be ours!»' (cf. Ys. 33, 11; 45, 4; 51, 2, 4). Well then is it said in Ys. 51, 21, that:

ārmatōiš nā spəntō hvō cistī uxδāiš šyaoθanā,

'the man of Concord, he is holy by mind, and words, and deed'. Gathic passages in which the spiritual nature of Spənta Ārmaiti is emphasized are numerous. It will be sufficient to refer to Ys. 43, 6, 10; 44, 6, 7, 10; 45, 10; 46, 16; 47, 2, 6; 48, 5, 11; 49, 2, 5, 10; 51, 11, 20.

Although Spənta Ārmaiti is represented in the Gathas as a spiritual rather than a material being, there are several passages which regard her as an angel of the earth. This seems to be the interpretation of Ys. 28, 3:

yaēibyō xšaθrəmcā ayžaonvamnəm varədaitī ārmaitiš,

'for whom Concord increases the undiminishing kingdom'. Again in Ys. 46, 12,

ārmatōiš gaēθāo frādō θwaxšaṅhā,

'furthering with zeal the creatures of Concord', there seems to be an unmistakable allusion to the material phase of this archangel. The same thing is true of Ys. 47, 3 (cf. also 31, 9):

ahyā manyə̄uš tvə̄m ahī tā spəntō
yə̄ ahmāi gąm rānyō-skərətīm hə̄m-tašat̰
at̰ hōi vāstrāi rāmā dāo ārmaitīm
hyat̰ hə̄m vohū mazdā hə̄mə-fraštā manaṅhā,

'of that spirit, which formed for him the joy-giving kine, thou art hereby the Holy One, and thou gladly didst give

him for pasturage Concord, when, O Mazda, the Good Mind did question him'.

There are numerous passages in the Gathas where Ārmaiti seems to combine her spiritual and material aspects. This is the sense in which I am inclined to interpret those sections which represent her as conferring boons temporal or eternal. Thus in Ys. 43, 1 (cf. also 28, 7; 30, 7; 33, 12, 13; 43, 6, 16; 47, 1) she is besought to give Righteousness (of which she is 'the true creator' — *dąmīm hiθąm* — in Ys. 34, 10), wealth, piety, and the life of the Good Mind

(ašəm dərədyāi tat̰ mōi dāo ārmaitē
rāyō ašīš vaṅhəuš gaēm manaṅhō).

Of special importance in this connection is Ys. 34, 11:

at̰ tōi ubē haurvāoscā xᵛarəθāi amərətatāoscā
vaṅhəuš xšaθrā manaṅhō ašā mat̰ ārmaitiš vaxšt
utayūitī təvīšī tāiš ā mazdā vīdvaēšąm θwōi ahī,

'and thine are both Health and Immortality for nurture; through the Kingdom of the Good Mind in harmony with Righteousness Concord augmented eternity and strength, through whom, O Mazda, thou art afar from thy foes'.

Important as showing that Holy Concord even in the Gathas retains traces of her original character as an earth-goddess, and consequently of a divinity of fertility is a passage which refers to her association with marriage. She has in Ys. 53, 3 a prominent place in the account of the wedding of Zoroaster's daughter Pourucista to Jāmāspa (cf. Jackson, Zoroaster, 75):

aθā həm fərašvā θwā xraθwā spəništā ārmatōiš hudānvarəšvā

'then hold questioning with thy most holy wisdom of Concord; act wisely.'

The theory that Holy Concord was originally an earth-goddess receives a possible confirmation in the old legend of

the union by x^{v}aētukdās, or next-of-kin marriage, between Ahura Mazda and Spənta Ārmaiti who is his daughter (cf. Ys. 45, 4:

aṯ hōi dugədā hušyaoθanā ārmaitiš,

'and his daughter is beneficent Concord').

The offspring of this union is Aša, 'Righteousness', for Concord is its 'true creator' (cf. Ys. 34, 10:

spəntąmcā ārmaitīm dąmīm vīdvāo hiθąm ašahyā),

while Ahura Mazda is its father (Ys. 47, 2 — cf. also 34, 9; Yt. 17, 16; Vsp. 3, 4, and the Pahlavi Rivāyat translated by West, SBE., XVIII, 415—416 —

hvō patā ašahyā mazdāo).

This cosmogonic myth, as I regard it, has a reverse parallel in Greek mythology. As in Iran the sky-god, for such was the original nature of Ormazd like that of his Indian counterpart Varuṇa (cf. Macdonell, Ved. Myth., 20, 28, Darmesteter, Ormazd et Ahriman, passim, Le dieu suprême des Aryens, in his 'Essais orientaux', 105—133) united with his daughter, the earth, so in Greece Gē was said to have been associated with her son Ouranos. Thus we may compare Hesiod, Theog., 126—127:

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ',

with 154:

ὅσσοι δ' ἄρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο.

The marriage of Ahura Mazda and Spənta Ārmaiti later received an allegorical interpretation. According to the fourteenth fargart of the Bakŏ Nask this x^{v}aētukdās represents the necessary union of complete mindfulness (Phl. *būndak mīnišnīh*, a frequent synonym of Av. *spənta ārmaiti*) with wisdom (Phl. *ākāsīh*, *dānākīh*, as attributes of Aūharmazd), while this complete mindfulness is itself the offspring of wisdom, a mystic

marriage of father and daughter being thus necessary for the production of spiritual perfection (see Dk. IX, 60, 4—5).

Turning to the Younger Avesta texts we find Concord represented as the angel of complete mindfulness, earth, and women. In Ys. 58, 1 there is mention of 'homage with goodly seed, according to piety, according to Concord, of which homage the seed is both good thought and good word and good deed' (*nəmə̄ huciθrəm ašiš-hāgət̰ ārmaitiš-hāgət̰ yeṅhē nəmaṅhō ciθrəm humatəmcā hūxtəmcā hvarštəmcā;* cf. also Yt. 1. 27). Ys. 16, 10 contains a remarkably clear allusion to Ārmaiti as a goddess of women, for it identifies her with the home in the words: *yazamaide θwąm maēθanəm yąm ārmaitīm spəntąm*, 'we praise thee, the home, even Holy Concord'. The reversion to the primitive character of this archangel as a deity of the earth comes out most clearly in the Vendidad. Thus in Vd. 2. 10, 14, 18 Yima addresses the earth:

friθa spənta ārmaite
fraca šva vīca nəmaṅha
barəθre pasvąmca staoranąmca masyānąmca,

'kindly Holy Concord, spread forth and apart at my prayer, to bear cattle, both great and small, and men'. Again, in Vd. 3, 35, this angel, who represents the earth, is said to bring him who gives nothing to the pious husbandman down even unto hell. Furthermore, Spənta Ārmaiti is robbed both in her material and in her spiritual nature of a third of her possessions by the courtesan, who injures her with the evil eye (Vd. 18. 64). In another double aspect, that of earth and woman, Ārmaiti receives, according to Vd. 18. 51, the semen of the pollutio nocturna, which is to become fruitful at the resurrection, and in addition to other prayers this one must be made: *spənta ārmaite iməm tē narəm nisrinaomi iməm mē narəm nisrārayāo upa sūrąm frašmō-kərətīm*, 'O Holy Concord, I deliver this man to thee; deliver thou this man to me at

the mighty renovation of the world'. Finally the very late passage Yt. 24. 50 seems to imply that wrong is done to Spənta Ārmaiti in all three aspects by the sterile courtesan, who steals what rightfully belongs to Concord as the representative of the faithful wife, the fruitful earth, and moral order.

With regard to the material and spiritual aspects of Holy Concord the Avesta contrasts sharply with the Pahlavi view. The Avesta lays stress especially on the spiritual side of the archangel. The Pahlavi texts, on the contrary, regard her primarily as the earth, and give comparatively little account of her spiritual nature. There is a most explicit allusion to Ārmaiti as an earth-goddess in Byt. 2. 8 (cf. also 2. 16, 31, 48, 53; Sls. 13. 14; 15. 20—24; 23. 1; Sd. 44. 1; AV. 72, 76, 96; GF. 3. 32), where it is stated that Zoroaster saw in vision 'whatever trees and shrubs there were, and how many roots of plants were in the earth of Spendarmaṭ, where and how they had grown, and where they were mingled'. As the earth she is called 'the mother of the creation' in a Pahlavi Rivāyat (SBE., XVIII, 416), and she shudders when a corpse is concealed within the ground (Sd. 33. 2; 65. 5). The elaborate discussion of her association with the earth according to the Great Iranian Būndahišn, as translated by Darmesteter, ZA. II, 315—316, is of importance and should be consulted. In the light of all this it becomes clear why the part of the sacrificial sheep which is sacred to her is the belly, which stores up and produces life-giving strength (Sls. 11. 4).[1]

Virtuous women are under the special protection of Spendarmaṭ (Sls. 15. 5), so that she is besought to grant as her boon (Sls. 22. 5) 'praise through the seed of thy body; may she give thee as wife a woman from the race of the great'. In

---

[1] In Dk. IV, 26 (Sanjana, 582) the two-fold nature of this archangel is discussed, while the Armenian Thomas Artsruni, 28, renders *Διόνυσος*, in the account of the fertility-festival of the Dionysia in II. Macc. VI, 7, by *Spandaramet*, Hübschmann, *Armen. Gramm.* I, 73.

harmony with this idea she will bestow a wife on the unmarried man at the day of resurrection (Xordadsāl, tr. Kaikhosroo Jamaspji Jamasp Asana, Cama Mem. Vol., 129, Darmesteter, ZA., II, 640—641). In the same double aspect of earth and woman which we have already found in the Vendidad Spendarmaṭ received, according to Bd. 15. 1, a portion, apparently one third, of the seed of the dying Gayōmarṭ, from which sprang, after forty years had elapsed, the primeval pair Matrō and Matrōyāo (see also ZS. 10. 3).

It must not be supposed, however, that the spiritual side of Holy Concord is unnoticed in the Pahlavi texts. According to ZS. 23. 4 Zoroaster 'indicated his religion as complete to Spendarmaṭ through his intelligence'. More precise information concerning the spiritual nature of this archangel was contained in those portions of the Avesta which have disappeared. Thus we know from the statements of Dk. IX, 43, 2 that the lost Varštmānsar Nask showed in its twentieth chapter that the good creation 'possesses complete mindfulness of Aūharmazd through Spendarmaṭ'. For a sketch of the spiritual nature of Holy Concord in the late Persian Rivayat of Qiyam ad-Dīn reference may be made to Antia's translation, Cama Mem. Vol., 163, where it is stated that 'the function of Spenta Armaiti is to create thoughts of righteousness in pious persons, and drive away arrogance and pride from them. He (*sic*) makes men affable and polite, by which (*sic*) they may not be overpowered by arrogance. It is he (*sic*) who grants to men patience during their illness or calamity, gives them comfort, and tries to avert any sort of calamity from them. When any misfortune befalls a man, while performing a righteous deed, Spenta Armaiti is on the watch, that he may not shrink from it'.

It might seem at first glance that there was more than identity of name between the Iranian Ārmaiti as an earth-goddess and the Indian *Arámati*, who is mentioned eleven times in the Rig-Veda, being once identified by Sāyaṇa with

bhūmi, 'earth' (cf. Muir, OST., IV², 317, Spiegel, EA., I, 435—436, Ar. Per., 200—203, Jackson, GIPh., II, 638). On the other hand, as Geldner, Ved. Stud., II, 255—257 (cf. Macdonell, Ved. Myth., 119—120), has rightly pointed out, the Sanskrit *Arámati* signifies rather 'das sich schickende Gebet'. This meaning harmonizes with the single passage of the Rig-Veda, VII, 42. 3, where *Arámati* is glossed by *bhūmi*, 'earth':

yájasva sú purvaṇīka dēvān ā yajñíyām arámatim vavṛtyāḥ,

'O thou of appearance manifold (Agni), sacrifice well to the gods; mayest thou bring hither a sacrificial prayer'. It is hardly likely that there is any functional resemblance between Ārmaiti and Arámati. Arámati has none of the attributes of Ārmaiti, but is an abstraction pure and simple. The Iranian Ārmaiti is, in my judgment, originally a goddess of earth and women (cf. the use of the cognate Sanskrit *ṛtu*, *ṛtumant* as epithets of women), who became through the Zoroastrian reform the personification of spiritual and moral order, and culminated in the high ideal of Concord and Complete Mindfulness.

5—6. **Haurvatāṭ, Amərətāṭ.** The two remaining archangels of the Zoroastrian religion are Haurvatāṭ (Phl. *Xūrdaṭ*, Pers. *Xurdād*) and Amərətāṭ (Phl. *Amūrdaṭ*, Pers. *Murdād*), or Health and Immortality. The Sanskrit translation renders their names by *udaka*, 'water' or *Avīrdād*, and *vanaspati*, 'tree', or *Amīrdād*, respectively, while Plutarch names the former *θεὸς πλούτου*, and the latter *ὁ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργός*. It will be sufficient to refer for a complete discussion of them both to the monograph of Darmesteter, Haurvataṭ et Ameretaṭ (cf. also Söderblom, La vie future d'après le mazdéisme, 336—343). I agree in full with his results so far as these two angels are concerned, except that he has reversed, in my judgment, the order of their evolution, which was, I think,

from godlings of water and vegetation to personifications of Health and Immortality.

Conclusion. I have thus sought to trace the evolution of the Zoroastrian archangels from nature-godlings to spiritual abstractions. Vohu Manah, who was originally a deity who presided over agricultural wealth, became the Good Mind who protected the pious Mazdayasnian himself. Aša Vahišta, primarily an igneous divinity associated with Ormazd and the Fire (Av. *Ātarš*), just as *ṛtá* in India was most frequently connected either with Varuṇa or Indra, became on account of his purity and constancy the ideal of Best Righteousness and the Divine Law. Xšaθra Vairya was evolved from a godling of temporal wealth into the concept of the Desirable Kingdom which furthers the will of Ormazd and brings all manner of blessings to the holy. Spənta Ārmaiti, at first a goddess of earth and women, owed to her regularity and fertility her elevation to be the archangel of Holy Concord. And finally Haurvatāṭ and Amərətāṭ, who began as deities of water and vegetation which save man from sickness and death, became at last Health and Immortality personified.

Die geistlichen Ehen in der alten Kirche

Von **Ad. Jülicher** in Marburg

Unter dem Titel „Virgines subintroductae“ hat vor kurzem Hans Achelis eine höchst merkwürdige Erscheinung in der Geschichte des alten Christentums besprochen, die Sitte, daß enthaltsame Männer mit Jungfrauen zusammenwohnten, auch zusammenschliefen, ohne Besorgnis, dadurch ihrem Gelübde untreu zu werden. Natürlich blieben die Enttäuschungen nicht aus, die Kirche verbot durch Kanon 3 der nicänischen Synode den Klerikern unbedingt die Aufnahme von „*συνείσακτοι*“ ins Haus, auch anderweit erhoben sich im Osten und Westen Stimmen, die solches Gebaren ernst oder sogar empört verwarfen. Um 400 n. Chr. hat sich, wie es scheint, in der Großkirche die Vernunft durchgesetzt, nur in der irischen bzw. irisch-bretonischen Kirche bleibt man noch bis ins 6. Jahrhundert hinein in der Trennung der Geschlechter bei der Geistlichkeit zurück, sonst begnügt man sich damit, auf Synoden und in Gesetzsammlungen alte Vorschriften zu wiederholen, damit nicht mühsam ausgerottete Mißstände sich heimlich wieder einschleichen.

Das einschlägige Material ist vor H. Achelis nie so reichlich gesammelt worden, aber nicht minder gereicht es ihm zum Verdienst, daß er der kräftigen Verachtung, mit der die Kirchenhistoriker das Syneisaktentum zu behandeln pflegten, entgegentritt und es psychologisch aus den Stimmungen der altchristlichen Zeit verstehen will. Er lehrt es uns sogar als ein Rudiment aus dem Urchristentum, — wenn nicht bereits

in dem vorchristlichen Judentum nachweisbar! — würdigen, so daß weder eine mönchische Verirrung noch eine traurige Folge der erzwungenen Ehelosigkeit der Kleriker darin vorläge: Paulus selber habe es in der korinthischen Gemeinde laut I Kor. 7, 36—38 wohlwollend, nicht widerwillig geduldet.

Zur Ergänzung von Achelis' Material und zur Berichtigung seines Gesamturteils möchte ich in folgendem einen kleinen Beitrag liefern: der Grundgedanke seiner Abhandlung wird dadurch noch reiner von Überbleibseln alter Vorurteile herausgestellt werden.

Die Kirche des Ostens verdient eine besondere Berücksichtigung in der Syneisaktensache. Die Warnung, die um 337 der persische Weise Aphraates an die „Bundesbrüder", besser „Gottgeweihten" richtet (Ach. S. 48 f.), ist da nicht das einzig Bedeutsame; die Sammlung nestorianischer Synoden, die kürzlich J. B. Chabot in seinem Synodicon orientale (Paris 1902) syrisch und französisch bekannt gemacht hat, zeigt eine eigentümliche Weiterentwickelung. Die erste eigentlich persische Synode von 410 (a. a. O. S. 264) begnügt sich allerdings in Kanon 3 den dritten nicänischen Kanon für alle ihre Kleriker zu adoptieren: bei Strafe der Absetzung keine subintroducta im Hause eines Geistlichen. Aber nach dem Bruch zwischen den nestorianischen Persern und der Reichskirche auf der Acacius-Synode im Jahre 486 (a. a. O. S. 303—306) gehen die Perser ihren eigenen Weg. Sich wohl bewußt, altem Herkommen hiermit entgegenzutreten, erlauben die Nestorianer ihren Geistlichen das eheliche Leben; auch nach der Ordination soll der Diakon und der Priester eine legitime Ehe, nach dem Tode der ersten Frau eine zweite Ehe eingehen dürfen. Alles kommt darauf an, Ehebruch und Hurerei hintanzuhalten sowie den Spott der Nichtchristen über die Christen, die ihre Schwachheit verkennen. Nicht als ob die Jungfräulichkeit mißachtet würde; aber mit unverkennbarer Anspielung auf Ausartungen eines Trachtens nach eitler Ehre, auf die Verführungen von Asketen, die es

dem Namen nach sind, aber nicht in Wirklichkeit, wird nur die Wahl gelassen zwischen vollkommener Heiligkeit, die aber niemandem und niemals aufgezwungen werden soll, und legitimer Ehe zum Zwecke keuscher Kindererzeugung. Wer freiwillig die Ehelosigkeit wählt, soll denn auch allein bleiben: hinweg aus der Kirche mit den Irrlehrern, die Ehe und Zeugung als etwas Böses bezeichnen und ihre Begierden durch Ehebruch, Unzucht und schändliche Kunstgriffe befriedigen. Das Syneisaktenwesen hat sich hier aufs tiefste diskreditiert, um so häßlicher, als es noch mit Ostentation und Arroganz auftreten möchte. — Die Beschlüsse jener Synode haben es gleichwohl nicht ausgerottet; eine spätere im Jahre 596 (a. a. O. S. 459) verfügt die disziplinarische Behandlung von Brüdern und Schwestern, die sous prétexte de vertu gemeinsam leben, oder von Männern, die sous le même prétexte Frauen mit sich herumführen; noch deutlicher kämpft die Synode von 605 gegen solches Zusammenwohnen unverheirateter Schwestern, die doch ins Nonnenkloster gehörten, mit heimatlosen Priestern, Diakonen oder Brüdern. Jedem Bischof der damals sehr lebenskräftigen nestorianischen Kirche wird unnachsichtlich die Ausstoßung solcher Elemente aus ihren Diözesen zur Pflicht gemacht.

Ein ganz anderes Bild enthüllt sich uns um dieselbe Zeit in der monophysitischen Kirche, die auf dem syrischen Sprachgebiet mit den Nestorianern um die Zukunft kämpfte — die chalcedonensische Orthodoxie verteidigte dort ja nur einen verlorenen Posten. In Kapitel 52 seines Kommentars über die orientalischen Heiligen (ich zitiere nach der allgemein zugänglichen lateinischen Übersetzung von van Douwen und J. P. N. Land in Verhandelingen der k. Akademie van Wetensch. Letterkunde XVIII, Amsterdam 1889) erzählt Johannes, Bischof von Ephesus, ums Jahr 566 eine Geschichte, die ihm vor kurzem in Konstantinopel ein inzwischen verstorbener Kleriker aus Amida (am Tigris) mit Namen Johannes anvertraut hat. Acht Jahre zuvor waren

in Amida zwei junge Leute erschienen, ein stattlicher Jüngling und ein Mädchen von geradezu zauberhafter Schönheit. Sie traten als Mimen auf, machten ihre Späße und ließen sich verhöhnen; nachts waren sie immer wie verschwunden. Vielen von den Reichen in der Stadt, die gern in der Nacht ihre Lust an dem Mädchen gestillt hätten, war das so verdrießlich, daß sie den Magistrat veranlaßten, die öffentliche Prostitution der Schönen mit Gewalt durchzusetzen. Das verhinderte der Jüngling, indem er sie als seine Frau für sich forderte; das Mädchen aber nahm die vorwurfsvolle Frage einer frommen Frau, wie sie mit ihren wundervollen Gaben sich so in den Schmutz des Hurenwesens habe versenken können, demütig hin. Dem Berichterstatter Johannes gelang damals, was sonst keiner erreicht hatte; er schlich sich durch Vorstädte und Dörfer hinter dem seltsamen Paar her und überraschte sie in der dritten Nachtstunde, wie sie ihre Gebete verrichteten, um sich dann endlich zur Ruhe niederzulassen. Nun trat er hervor, beschwor sie bei Gott, ihm zu sagen, wer sie seien, und nachdem er feierlichst gelobt, niemandem etwas davon zu verraten, begannen die beiden auf seinen Wunsch einzugehen. Zunächst bewies ihm der Jüngling, daß sie beide geistliche Menschen und Herzenskündiger seien, indem er dem Mädchen zuredete, dem Johannes Bescheid zu erteilen; der sei vielleicht von Gott zu ihnen gesandt, denn auch er sei besorgt um sein Leben mit einer Schwester. Wohne er doch seit 24 Jahren mit ihr zusammen, und die Leute glaubten, er habe sie geheiratet; aber bis heute hätten sie Keuschheit und jungfräuliche Heiligkeit bewahrt. Solch einem Gesinnungsgenossen enthüllen die beiden Geheimnisvollen nach einigen Umschweifen in der nächsten Nacht, wo er sie wieder trifft, die volle Wahrheit. Sie heißen Theophilus und Maria, sind vornehmer Leute Kinder aus Antiochia. Theophilus ist als fünfzehnjähriger Knabe einmal von seinem Vater beauftragt worden, noch bei Nacht mit Pferden und Knechten aufs Land zu fahren; als er an den Stall

kommt, sieht er wundersame Flammen aus Türritzen und Fenstern ihm entgegenschlagen. Wie er bald feststellt, kommt dieser Glanz aus Mund und Fingern eines alten Mannes, der im Stallmist gelegen hat und jetzt die Hände zum Himmel emporhebt, ein halbnackter Bettler, den, wie man ihm nun eingesteht, seit einiger Zeit die Stalleute aus Mitleid abends in den Stall eingelassen haben, damit er zur Winterszeit im Pferdemist sich etwas wärmen und ausruhen könne. Der Alte offenbart dem gespannt fragenden Theophilus, er heiße Prokop und stamme aus hochadligem Geschlecht. Als ihn seine Eltern aber hätten verheiraten wollen, sei er zu Schiff entflohen und so nach dem Orient gekommen, wo er nun schon lange Jahre dies Leben der Weltverachtung führe. Und in den Prophetenton übergreifend, verkündigt er dem Theophilus: du bist deiner Eltern einziges Kind, schon haben sie dich mit einem Mädchen verlobt, die ebenfalls einzige Erbin ist. Euer beider Eltern werden binnen eines Jahres sterben, dadurch gelangt das Vermögen von beiden Parteien an dich. Willst du nun wahrhaft fromm und ohne die Sorgen, die der Reichtum schafft, leben, so verkaufe und verschenke alles, dein Eigentum wie das deiner Braut, die dir gern zu Willen sein wird, und zieht miteinander in die Ferne in verstellter Rolle, hinter der niemand die Größe des Gewinns, den ihr erworben habt, zu ahnen vermag. — Diese Weissagung ist eingetroffen, fährt dann Theophilus fort, die Elternpaare starben, „meine geistliche Schwester“ ist mir willig gefolgt, so sind wir ausgezogen zu einem der Sorgen ledigen Leben und bis hierher gekommen, ohne daß einer von uns den Makel fleischlichen Verkehrs sich zugezogen hätte oder unser Geheimnis von einem Menschen außer dir erraten worden wäre. Wir wollen bei dir in Amida bleiben, doch mußt du dich immer zu uns wie gegen Mimen benehmen, weil wir unter dieser Maske unseren Gewinn verstecken. — Klagend hat Johannes hinzugefügt, nur ein Jahr lang seien die Heiligen, die er wie Engel Gottes geachtet habe, statt, wie sie verlangten, sie zu mißhandeln,

in seiner Nähe gewesen, seitdem habe er sie sieben Jahre lang in der ganzen Welt umsonst gesucht.

Ich habe die Geschichte etwas weitläufiger mit Einzelheiten wiedergegeben, nicht bloß weil in den Einzelheiten ihr Reiz liegt, sondern auch in der Hoffnung, die Aufmerksamkeit ein wenig kräftiger auf jene für die Kulturgeschichte des 6. Jahrhunderts überaus reichhaltigen Heiligengeschichten des Johannes von Ephesus hinzulenken: eins wird von vornherein klar sein: so wie unser Johannes, dessen verzückte Einleitung zu dem Bilde der von ihm grenzenlos bewunderten beiden geistlichen Menschen ich noch fortgelassen habe, würde kein Nestorianer über die Sache geurteilt haben. Wir begreifen sofort, daß zwischen den beiden großen Kirchenparteien des Ostens noch andere Unterschiede als der der Naturenlehre bestanden, wir begreifen, warum man die Monophysiten dort offiziell einfach „die Mönche“ genannt hat. Was die Nestorianer, übrigens in ihrem Kampf mit Buddhismus und Parsismus wohlbedacht, als gemeingefährlich perhorreszieren, eine der Natur abgetrotzte Keuschheit, das feiert eins der Häupter des Monophysitismus als den Gipfel christlicher Frömmigkeit, daß zwei christliche Asketen, statt sich, wie ihre Eltern es gewünscht, zu heiraten, wie ein Paar aus dem niedrigsten Proletariat, wie eine Dirne mit ihrem Zuhälter durch die Lande ziehen. — Ob sie rechtlich in Antiochien erst noch eine Ehe eingegangen sind, bleibe dahingestellt, das interessiert unseren Berichterstatter nicht; der Kleriker Johannes aus Amida lebte ja in einer solchen Scheinehe, wie sie die berühmtere Pulcheria nach dem Tode ihres Bruders Theodosius II. zu politischen Zwecken mit Marcian abgeschlossen hatte. Aber man sieht doch deutlich, wie er bewundernd zu Theophilus und Maria als zu Höheren emporschaut; er gilt vor der Welt, trotzdem er 24 Jahre im Ehestande die Jungfräulichkeit bewahrt, immerhin als Ehemann, und wenn er der Versuchung erläge, würde er nur vor seinem Gewissen Schaden erleiden. Jene tragen, obwohl sie die Parthenie unter den

denkbar schwersten Umständen durchsetzen, öffentlich die Schande von Prostituierten — welch einen ungeheueren Anspruch auf himmlischen Lohn muß ihnen das verschaffen!

Ich sehe in diesem Paar geistlicher Verlobten den reinsten Typus der Erscheinung, die uns beschäftigt. Ein Mann und ein Weib, die trotz Jugend, Kraft, Schönheit, trotzdem sie einander lieb haben und in allem einig sind, trotzdem die Lebensverhältnisse für sie die denkbar günstigsten waren, auf alles verzichten, was andere mit Freuden genießen würden, und unter dem fahrenden Volk umherziehend einander nur Bruder und Schwester bleiben: das ist die geistige Ehe in der alten Kirche. H. Achelis vermischt, zum Teil durch die Kanones kirchlicher Synoden veranlaßt, mit dieser Gattung fremdartige Dinge. Wenn Origenes gelegentlich als Gast bei einer unverheirateten reichen Dame gewohnt hat, wenn Athanasius vor seinen Verfolgern sich in das Haus einer alexandrinischen Jungfrau flüchtete, wo man ihn am wenigsten suchen würde, so sind das Fälle, die mit dem Wesen der *συνείσακτοι* gar nichts zu tun haben. Wenn Kleriker, denen die Ehe oder doch die Wiederverheiratung untersagt ist, lieber weibliche als männliche Dienerschaft ins Haus nehmen, wenn „geistliche“ Männer, gleichviel ob Ordinierte oder ob gewöhnliche Mönche, z. B. auf Reisen sich gern von Frauen bedienen, die Füße waschen, das Bett zubereiten lassen, so liegen derartige Sitten auf einem von dem unseren absolut getrennten Gebiete. Auch die vielbesprochene Hermasphantasie gehört nicht in unser Register: zu ihrer Erklärung genügt es, wie Achelis anderswo tut, auf die größere Harmlosigkeit des Altertums hinsichtlich des Verkehrs der Geschlechter hinzuweisen; geht doch in den Paulusakten Kap. 18f. die Braut des Thamyris, Thekla, nachts allein, indem sie den Gefängniswärter besticht, zu Paulus in dessen Zelle, küßt seine Fesseln und läßt sich von ihm Gottes Großtaten verkünden; nachher finden sie die Frauen dort *τρόπον τινὰ συνδεδεμένην τῇ στοργῇ*. Hier will der Überschwang der

Verehrung erwogen sein, dem zumal die Frauen aller Lebensalter, wo sich ein Heiliger in ihrer Mitte zeigt, Ausdruck zu geben sich drängen, und den grundsätzlich und in jeder Form abzulehnen man dem Durchschnittsheiligen der alten Kirche auch nicht leicht zumuten darf. Vollends die Kleriker, die der Kanon 3 von Nicäa in Zucht nimmt, verfolgen keine asketischen Ideale; sind doch sogar heidnische Mägde unter den weiblichen Personen, die den klerikalen Cölibatären ins Haus zu nehmen untersagt werden. Wo der weibliche Teil überhaupt nicht gleich streng wie der männliche zur Keuschheit verpflichtet ist, ist auch nicht eine Analogie zu einer geistlichen Ehe vorhanden. Höchstens haben sich gelegentlich solche Kleriker und auch Mönche, denen man jedes Zusammentreffen mit Weibern verbieten wollte, zur Rechtfertigung auf die hochangesehene Institution der geistlichen Ehe berufen, natürlich nur mit dem Erfolg, daß die Weiterblickenden in der Kirche auch dieser ihre Gunst entzogen.

Schieben wir diese Fälle von Pseudosyneisaktentum zur Seite, so bleibt kein Anlaß mehr, sie mit Achelis (S. 73) als platonische Liebe zu definieren und abzuleiten aus dem Wunsch, die anmutige Häuslichkeit zu retten, sich die Annehmlichkeiten des weiblichen Umgangs zu erhalten, auch wenn man sich in eine ärmliche Eremitenklause zurückgezogen hatte. Das Institut ist einzig und allein aus asketischen Motiven erwachsen. Trotz der intimsten Gemeinschaft auch von Tisch und Bett die Jungfräulichkeit bewahren, trotz der täglichen und stündlichen Versuchung, in die sich beide Teile wechselseitig führen, sich nicht überwältigen lassen, ist der höchste Triumph, den der Geist über das Fleisch davontragen kann: daß die Jugend, die Schönheit der Beteiligten gern hervorgehoben werden, die Reize der Bildung und vornehmer Haltung vielleicht auch, bestätigt bloß den Eindruck, daß hier die Kraftprobe erster Ordnung abgelegt werden sollte. Selbstverständlich oft mit unerwünschtem Erfolg, daher die Kirche, der es auf ihre Reputation ankam, die

Einrichtung bekämpfte, auch durchsetzte, daß solche geistlichen Ehen nur noch im geheimen geführt wurden, entweder hinter einer von Rechts wegen abgeschlossenen Ehe versteckt oder wie in dem Fall von Theophilus und Maria so, daß die Beteiligten sich vor der Öffentlichkeit als Lumpengesindel geben, bei denen auch der intimste Verkehr niemandem zum Anstoß gereicht hätte.

Ursprünglich aber wurde die Eheschließung unterlassen, weil sie ja von vornherein einen etwaigen Fall legalisierte, weil sie ja keinen Raum bot, der Welt zu zeigen, was christliche Willenskraft vollbrächte. Die Scheinehe und die Geheimhaltung des geistlichen Verlöbnisses sind spätere Konzessionen an das kirchliche Interesse. Voran geht eine Periode, wo man auf die Sache stolz war und gern die geistigen Ehen „unter aller Augen“ stellte. Mich wundert, daß Achelis S. 66 n. 2 so nebenbei erwähnt, bei Pseudocyprian de singularitate clericorum werde von den Freunden der geistlichen Ehe der Grundsatz „habere volo quod vincam“ einmal ausgesprochen, ein gewichtiges Argument für das Syneisaktentum scheine er nicht abgegeben zu haben: „es wird niemandem in den Sinn gekommen sein, die geistige Ehe als eine Probe der Keuschheit anzusehen“. Das gerade Gegenteil möchte ich zur Anerkennung bringen, und zwar für alle Zeitalter, wo es eine solche Einrichtung gegeben hat. In der erwähnten pseudocyprianischen Schrift wird dies Motiv eindrücklich gewürdigt, „quid agunt illi qui ad augendas impugnationes feminis sociantur“, — „certe etiam soli cuicumque cotidiani triumphi pro castitate non desunt“. Und hat nicht schon Aphraates im Jahre 337 unter Bezugnahme auf dieselbe Stelle Threni 3, 27f. wie Pseudocyprianus c. 9 vor der Anmaßung gewarnt, die glaubt, an dem eigenen Joch in der Jugend nicht genug zu tragen zu haben, und sich noch ein anderes dazu auflädt? Wir brauchten nicht die erschreckenden Anekdoten zu kennen, die Epiphanius aus häretischen Kreisen, wo geistliche Ehen an der Tagesordnung waren, über Fälle von unnatürlicher Ausschweifung

herumträgt, brauchten nicht die für unser Gefühl ja sehr übertriebenen Schilderungen der verführerischen Macht, die schon ein Blick auf das Angesicht eines Menschen vom anderen Geschlecht über die Gottgeweihten ausübt, gerade in den ernstesten und aufrichtigsten Mönchsbiographien zu lesen, um die Stimmung erfahrener und besonnener Männer des 4. Jahrhunderts gegenüber dem Syneisaktentum, diesem allerdings mehr als gefährlichen Spielen mit dem Feuer, zu begreifen. Aber ebenso begreiflich ist, daß der asketische Enthusiasmus diese Frucht gezeitigt hat, und zwar nicht in seiner Dekadenz, „in einer nervösen, zerrütteten, greisenhaften Gesellschaft“ (Achelis S. 73), sondern in der Zeit seiner vollen Jugendfrische. Haben die Paulusakten ihr: „Selig sind, die Weiber haben, wie wenn sie sie nicht hätten, denn sie werden Gott erben“ nicht aus dem Brief des Paulus I Kor. 7, 29? Heißt es nicht auch Luk. 20, 35 von den Kindern der kommenden Welt, daß sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, weil sie engelgleich sind? Hatte dieser Begriff der Engelgleichheit nicht schon für die Gegenwart durch Paulus Gal. 3, 28 die Umschreibung empfangen: es gibt nicht männlich noch weiblich, sondern ihr alle seid einer in Christus? In der Tat, schon im Neuen Testament liegen die Elemente fertig vor, deren Durchdringen in dem Gemeinschaftsleben der enthusiastisch erregten alten Kirche zunächst ein absolutes Ignorieren der Geschlechtsunterschiede als für uns mit der alten Welt abgetan, sehr bald, weil das Fleisch dies Ignorieren bestrafte, das kühnste Ankämpfen gegen sie, das erfindbar war, nämlich die geistlichen Ehen auf die Tagesordnung setzte. Waren vollends die Juden in ihren Therapeutenkolonien schon mit dem Beispiel eines um alle sinnlichen Gelüste unbekümmerten Verkehrs rein geistlicher Menschen, Männer und Frauen, vorangegangen, wie durfte die neue Religion, die den Besitz des wahren Geistes allein garantierte, hintanbleiben?

So trage ich kein Bedenken, in I Kor. 7, 36—38 ein durch die Urform der geistlichen Ehe geschaffenes Problem von Paulus

besprochen zu finden. E. Grafe hat 1899 zuerst diese Auffassung der dunkeln Stelle empfohlen, in der man sonst fast immer einen Vater angeredet werden ließ, welcher zweifelt, ob er seine Tochter verheiraten solle oder nicht. H. Achelis, der Grafes Aufsatz die Anregung zu seiner Studie verdankt, hat ihm beigestimmt, doch mit der Modifikation (S. 20—29), daß er den Mann, der etwa fürchtet, sich gegen seine Jungfrau schimpflich zu benehmen, für eine „würdige Persönlichkeit in gesetzten Jahren“ hält, die das Mädchen verständigerweise nicht selber heiraten wird, sondern sie einem anderen jungen Christen als Gattin zuführt. Die Situation bekommt durch diese Korrektur einen starken Stich ins Komische. Es gibt in Korinth schutzlose und einsame Mädchen, die in der Großstadt, wo man noch keine Mädchenheime bauen konnte, in christlichen Häusern untergebracht werden mußten. Aus religiösen Gründen wollten sie ihr Fleisch unbefleckt erhalten, „die Gemeinschaft mit einem Manne aber aus irgendeinem Grunde nicht entbehren“. Da wurde solch eine Jungfrau mit Wissen und Billigung der Gemeinde einem Christen ins Haus gegeben, der gleiche Ideale verfolgte und nun bei ihr eine Art von geistlicher Vaterschaft übernahm. Wenn den dann trotz seiner reifen Jahre die Versuchung übermannte, so rät ihm nach Achelis Paulus nicht, daß er die Jungfrau in andere würdigere Hände überliefert, sondern, obwohl bei ihr gar nicht von Ehegelüsten die Rede gewesen ist, daß er sie mit einem jungen Christen verheiraten soll. Und dahinter noch: ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει!

Nein, der heiratende Mann, der irgendwie in v. 38 steckt, kann kein anderer als der Brunst leidende v. 36 sein. Daß die Jungfrau, „seine Jungfrau“, v. 36—38 schlechthin wie ein Passivum behandelt wird, ist bei Paulus nicht auffallend, er setzt voraus, daß sie dem Manne durchaus, im Guten wie im Bösen, zum Willen sein wird. Bleibt er fest, so auch sie, versagt seine Kraft, so leistet auch sie nicht Widerstand. Das wäre indes, selbst die Vorurteile des Paulus mit einberechnet,

doch nur dann nicht eine Grausamkeit, wenn, wie ich für sicher halte, die beiden eben ein Liebespaar waren, das sich eigentlich hatte heiraten sollen, auf Vorschlag des Mannes aber die Jungfräulichkeit zu bewahren beschlossen hatte. Reute dies hinterdrein den Mann, entscheidet Paulus in echter Weisheit, so sollte er ja nicht aus Angst zu sündigen (nämlich durch den Rückzug von einem frommen Gelöbnis) der Natur widerstreben; möge der jungfräuliche Stand etwas Höheres sein, auch der eheliche sei etwas Gutes. Wenn Paulus v. 38 das Wort *γαμίζειν* gebraucht, wo wir *γαμεῖν* erwarten, so hat er entweder nur, was er so liebt, im Ausdruck variieren wollen, oder durch *γαμίζειν* sollte lediglich die Aufhebung des *παρθένος*-Standes, die den Fragestellern das Gewissen bedrückte, als wohlerlaubt proklamiert werden: du handelst nicht unrecht, wenn du deine Jungfrau in ein Eheweib verwandelst; an ein Fortgeben der Jungfrau in ein fremdes Haus kann Paulus dort nicht denken. Daß wir in den ersten Jahrhunderten sonst nur von Männern in würdigerem Alter hören, die das geistige Band mit einer Jungfrau schlossen, ist natürlich, soweit es überhaupt zutrifft, ebenso zufällig, wie daß es „hervorragende Persönlichkeiten" waren. Für den Enthusiasmus galt mindestens ebenso bestimmt wie „nicht Mann noch Weib" ein „nicht jung noch alt" und „nicht klein noch groß".

Damit sind die Grundlinien der Geschichte der geistlichen Ehe gezogen, das Urteil über sie ist fest begründet. Dieselbe Zeit und Stimmung, die das *καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι* I Kor. 7, 26 erzeugte, die Begeisterung für die geschlechtliche Enthaltsamkeit als den drastischsten Erweis des Verzichtens auf die Genüsse dieser Welt, hat auch schon in einzelnen Fällen die Umwandlung einer ursprünglich auf Eheverkehr eingerichteten Verbindung in ein Beisammensein ohne solchen Verkehr hervorgebracht: wo Bräutigam und Braut zugleich Christen wurden und die asketischen Ratschläge des Apostels Paulus auf beide Eindruck machten, lag diese Lösung, wobei

man das Gehässige vermied, das einfache Aufhebung des Verlöbnisses unvermeidlich mit sich brachte, meines Erachtens so nahe wie in anderen Fällen, daß christliche Eheleute in einer begeisterten Stunde vereinbarten, fortan keinerlei körperlichen Anspruch aufeinander mehr zu erheben. Solange, worauf Paulus in seiner Mischung von Nüchternheit und Enthusiasmus hielt, aus solchen Gelöbnissen niemandem ein Strick gedreht, sondern jedem der Weg zur Natur zurück — ohne Sünde! — offen gehalten wurde, hat das Institut der geistigen Ehe nichts Dekadentes, sondern durchaus etwas Heroisches. Darum haben auch hervorragende Christen, die ein gutes Beispiel geben wollten, davon Gebrauch gemacht, und als der Asketismus um die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts sich konsolidierte, richtete sich förmlich der Ehrgeiz auf die Erlangung dieses höchsten Ruhmestitels unter den Virtuosen der Selbstquälerei. Damit war aber auch schon das Schicksal des „Instituts“ besiegelt; denn derselbe Ehrgeiz gewann es nicht über sich, die erlittene Niederlage, die zugleich als Eidbruch erschien, einzugestehen, dem entzog er sich lieber durch geheime Sünden, und der Heroismus ist nie die Sache so vieler, daß ein auf ihn gegründetes Institut bestehen könnte. Arge Mißstände hatten beim Durchschnitt zur Folge, was bei einzelnen eine Erhebung über die menschliche Natur zum engelhaften Wesen vorbilden mochte. So bekämpfte die Kirche den Unfug, mußte dann aber reinen Tisch machen und sich jeden Versuch derart verbitten, gleichviel ob er Aussicht hatte, glorreich auszufallen oder nicht. Allerdings ganz konsequent die Axt an die Wurzel zu legen und die geschlechtliche Askese keinem Stande, auch dem des Bischofs nicht aufzuerlegen, hat nur die Nestorianerkirche gewagt.

Die Mönchskirche *κατ' ἐξοχήν*, die monophysitische, hat, auch darin das Widerspiel der Nestorianer, eine erstaunliche Erfindungsgabe in den Künsten der Selbstvernichtung entwickelt; auch das alte Ideal der geistlichen Ehen lebt, wenn-

schon in einer den Wünschen der Kirche entsprechenden Gestalt, d. h. von den Beteiligten geheim gehalten, wieder auf. In der irischen Kirche, die erst recht eine Mönchskirche heißen darf, erhielt sich die Gemeinschaft von Ehelosen beiderlei Geschlechts ebenfalls viel zäher als im übrigen Occident. Aber der Schematisierung konnte sich auf die Dauer das Asketenleben nirgends entziehen, und in ein Schema war das Syneisaktentum nicht zu bringen. So starb es aus, und es hat das tragische Schicksal erlitten, daß den Namen, zumal im Abendland, Menschen mißbrauchten, die sich nur mit einem Schein des Rechts für einen ihnen vorenthaltenen Genuß schadlos zu halten wünschten. So rächt sich die Mißachtung der Natur; was gedacht ist als eine Betätigung übermenschlicher Kraft, verliert sich bei den einen in verbrecherisches Treiben, bei den anderen in plebejische Gleichgültigkeit gegen den einfachsten kirchlichen Anstand. Modernem Denken sympathisch ist auch an der Urform der geistlichen Ehe nichts, der Protestantismus muß sie mißbilligen; aber vielleicht verdient die Energie noch etwas mehr als bloß unser Interesse, die aus ihrer sittlich-religiösen Weltanschauung die letzten Konsequenzen zog, die riesengroß hat sein können wenigstens im Sichversagen.

Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo

Von **Adolf Deißmann** in Heidelberg

In dem *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire vol. X (Nos 10001—10869 Greek Papyri), Oxford 1903,* veröffentlichen B. P. Grenfell und A. S. Hunt unter Nr. 10735 ein Papyrusblatt, das in einer kleinen Unziale des 6. oder 7. Jahrhunderts folgenden Text bietet, den ich mit den Ergänzungen der Herausgeber abdrucke:

Recto

αγγελος κ̅υ̅ ελαλησεν Ι̣ω̣[σηφ
παραλαβε Μαριαν την γ[υναικα σου και
φευγε εις Αιγυπτον κ̣ο̣ι̣[
[· · · · ·] · α̣ · · · · · · · [· ·] · · [
τ̣ · ι̣β̣ι̣ο̣ [· · ·] · ρ̣ · · [
παν δωρον κς ε̣αν [
φιλους αυτου καθ̣ [
βασιλεως λ̣ [
ειο̣ · · υ̣ [
· · · · · · · ·

Verso

· · · · · ·
] · *ερμηνευετω σοι ο̣* [
] *φησι τη παρθενω ϊδου*
ο συγ]γενης σου κς αυτη συν
]*ς̣ εστι μην αυτη τη κα̣* [
] *τω εκτω ο εστιν* [
Ιω]αννην συνελαβε
] *σ̣ειν τον αρχιστρα*
] *ν οικετην προβαδι*
] *παρουσιας*
] *τ̣α̣*

Die Herausgeber sehen in dem Blatte den Rest eines Buches „*containing apparently an uncanonical gospel. The verso (10 incomplete lines) is concerned with the Annunciation (?); the recto (9 incomplete lines) with the flight to Egypt*“.

Gegen die hier vertretene Annahme, daß wir das Fragment eines unkanonischen Evangeliums vor uns haben, erheben sich Bedenken.

Einmal spricht die Aufeinanderfolge der beiden Seiten dagegen: stammt nämlich das Blatt aus einem Evangeliumsbuche, so wird es, wie der Inhalt (Flucht nach Ägypten und Verkündigung der Geburt des Täufers an Maria) schließen läßt, eins der ersten Blätter des Buches gewesen sein, also zu derjenigen Hälfte des ersten Heftes gehören, bei welcher die Verso-Seiten auf die Recto-Seiten folgen. Wir hätten somit ein Evangelium vor uns, in dem die Verkündigung der Geburt [Jesu und] des Täufers an Maria auf die Flucht nach Ägypten folgte, und das ist sehr unwahrscheinlich.

Sodann aber läßt sich auch der Inhalt des Textes, soweit er noch erschlossen werden kann, mit der Annahme von Grenfell und Hunt nicht recht vereinen. Stammt das Blatt aus einem Evangelium, so stellt der Recto-Text uns vor die Aufgabe, nach den Worten des Engels an Josef ··· fliehe nach Ägypten Zeilen zu ergänzen, in denen von einem Geschenk, von seinen Freunden und einem König die Rede ist. Kann man auch bei dem König an Herodes denken, so passen doch die beiden anderen lesbaren Zeilenfragmente schwerlich in den Zusammenhang eines die Flucht nach Ägypten erzählenden Textes. Der Verso-Text anderseits fordert nach den Worten des Engels Gabriel, die der Maria die Geburt des Täufers ankündigen, einen Satz oder Sätze mit den Wörtern Archistra[tegos][1], Diener, Ankunft. Auch dies sind Elemente, die man in einem Evangelium wohl nicht leicht an dieser Stelle erwarten kann.

---

[1] Diese Ergänzung der Zeile 8 liegt ohne weiteres auf der Hand.

Die Bedenken fallen weg, wenn wir annehmen, daß das Blatt irgendwelche Reflexionen über die Flucht nach Ägypten und die Worte Gabriels an Maria enthält, Reflexionen exegetischer oder erbaulicher Art, daß es also statt aus einem Evangelium aus einem Kommentar oder einem Predigtbuche stammt.

Bei dieser Annahme läßt sich der Verso-Text tatsächlich zum großen Teil wieder erschließen. Die Aufgabe, einen mit dem Engelwort logisch zusammenhängenden Text zu finden, der die genannten Glieder enthält, erleichterte sich, als in *προβαδι* der Rest einer Form des Verbums *προβαδίζω* erkannt war: nach einem von der Empfängnis des Täufers handelnden Worte paßte ein Satz sehr gut, der Johannes als den Diener bezeichnet, welcher voranschreitet vor der Ankunft des Herrn. Als ich dann noch gefunden hatte, daß bei byzantinischen Schriftstellern die Erzengel Michael und Gabriel mitunter *ἀρχιστράτηγος* heißen, was jedenfalls auf LXX Jos. 5, 14 zurückgeht[1], war auch das letzte fragliche Wort der sonderbaren Zeilen mit den übrigen verklammert und ihre Ergänzung konnte, wenn die Zeilenlänge ungefähr feststellbar war, versucht werden.

Die Zeilenlänge ergab sich aber aus Recto Zeile 1 und 2 mit Wahrscheinlichkeit: nach Matth. 2, 13 ergänzte ich[2]

αγγελος κ̅υ̅ ελαλησεν · Ιω̣[σηφ εγερθεις]
παραλαβε Μαριαν την γ[υναικα σου κς]
φευγε εις Αιγυπτον etc.;

mit Wahrscheinlichkeit konnte sie auch aus Verso Zeile 4 und 5 erschlossen werden, wo ich nach Luk. 1, 36 ergänzte

[Ελισαβετ η συγ]γενης σου κς αυτη συν
[ειληφε κς εκτο]ς εστι μην αυτη τη κα̣[λου]
[μενη στειρα etc.

Das sind rund 30 Buchstaben pro Zeile.

[1] E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New York und Leipzig, 1888, 259.

[2] Die Abkürzung *κς* für *και* mußte dabei berücksichtigt werden. *Ιωσηφ* fasse ich als Anrede.

Welche Überlegungen zu dem Experiment geführt haben, auch die Zeilen 6, 7 und 8 zu ergänzen, ergibt sich aus dem kurzen Kommentar. Ich lasse zunächst die Ergänzung mit Interpunktion folgen.

Verso

. . . . . .

] · *ερμηνευετω σοι · ο̣[δε*
αρχιστρατηγος] φησι τη παρθενω · ϊδου
Ελισαβετ η συγ]γενης σου κς αυτη συν-
ειληφε κς εκτο]ς̣ εστι μην αυτη τη κα̣[λου-
μενη στειρα. εν]τω εκτω, ο εστιν [θωθ, μη-
νι η μ̅η̅ρ̅ αρα Ιω]αννην συνελαβε.
εδει δε προκηρυσ]σ̣ειν τον αρχισ̣τρα-
τηγον Ιωαννην το]ν οικετην προβαδι-
ζοντα της του κ̅υ̅ αυτου] παρουσιας.
]*τ̣α̣*

Hierzu seien noch einige Bemerkungen gestattet.

Zeile 3. Die Ergänzung ist natürlich nicht gesichert; andere Möglichkeiten liegen nahe.

Zeile 4. *συγγενης* ist Luk. 1, 36 von nicht wenigen Zeugen überliefert; die meisten lesen *συγγενις*, vgl. den Apparat bei Tischendorf.

Zeile 4f. *συνειληφεν* haben Luk. 1, 36 ebenfalls mehrere Zeugen (die sich z. T. mit den Zeugen für *συγγενης* decken) statt des von den meisten vertretenen *συνειληφυια*, vgl. Tischendorf. Das kürzere Wort ist um der beschränkten Buchstabenzahl willen zu vermuten.

Zeile 5f. Das Zitat von Luk. 1, 36[1] ist hier sicher verkürzt: für *υιον εν γηρει αυτης* ist kein Raum, auch für *ουτος* nicht.

Zeile 6f. *τω εκτω* verlangt wohl eine Präposition, von der der Dativ abhängt. Das vermutete *εν* würde der Zeit-

---

[1] *και ιδου Ελισαβετ η συγγενις σου και αυτη συνειληφυια υιον εν γηρει αυτης και ουτος μην εκτος εστιν αυτη τη καλουμενη στειρα.*

bestimmung wohl den Sinn geben: im sechsten Monat (rückwärts gerechnet). ο εστιν scheint formelhaft zu sein das heißt; das Neutrum ist deshalb nicht auffallend. Sehr nahe liegt die Ergänzung eines Monatsnamens. Wenn man weiß, daß als der Zeitpunkt der Empfängnis des Täufers von Chrysostomos II 362 BCD Montf. durch umständliche Berechnung der September festgestellt ist, denkt man an diesen Monat; ich habe seinen ägyptischen Namen oben eingesetzt. Aber selbstverständlich bleiben die Ergänzungen der beiden Zeilen unsicher.

Zeile 8 ff. Aus dem vermutlichen Infinitiv · · ·]σειν und dem Akkusativ τον αρχιστρα[· · · ist auf εδει als regierendes Zeitwort geschlossen. Daß οικετην auf Johannes geht, ist nach dem bekannten Täuferwort vom Schuhriemen naheliegend. Eine treffliche Wort- und Sachparallele zu προβαδι[ζοντα[1] etc. ist die im Thesaurus Graecae Linguae VI 1647 von Boissonade beigesteuerte Stelle aus einer ungedruckten[2] Predigt des Chrysostomos, die Johannes den Täufer τὸν τοῦ ἀΰλου φωτὸς προβαδίσαντα λύχνον nennt.

Zeile 9 könnte statt Ιωαννην auch Γαβριηλ und Zeile 10 statt αυτου auch ημων gestanden haben.

Zum Recto ist wenig zu sagen. Was noch ergänzt werden kann, ist oben gezeigt worden. Die Zeilen 6—8 können einen Satz enthalten haben: und wenn Gott schützend auf seine Freunde herabblickt, ist auch der Zorn eines Königs machtlos. Merkwürdig ist die Form des Zitates von Matth. 2, 13[3]: das Kind ist offenbar nicht genannt, und statt seine Mutter

---

[1] Das Wort scheint selten zu sein und der gehobenen Sprache anzugehören; es ist bis jetzt bloß aus Plut. Mor. II S. 707 B, Greg. Naz. I 1248 C Migne und der oben erwähnten Predigt des Chrysostomos belegt.

[2] Es ist mir nicht bekannt, ob diese Predigt inzwischen gedruckt worden ist.

[3] . . . αγγελος κυριου φαινεται κατ' οναρ τω Ιωσηφ λεγων· εγερθεις παραλαβε το παιδιον και την μητερα αυτου και φευγε εις Αιγυπτον.

ist gesagt Maria dein Weib. Den Namen Maria habe ich an dieser Stelle nur im Ev. Ps.-Matth. 17, 2 S. 84 Tischendorf gefunden: tolle Mariam et infantem[1].

Ist die hier vorgetragene Erklärung des Fragmentes von Kairo im Prinzip richtig, so würde sich daraus ergeben, daß man mit der Bezeichnung von Fragmenten mit evangelischen Worten als „Evangelien-Fragmenten" vorsichtig sein muß.

Es bleibt nun noch übrig, daß jemand das Fragment von Kairo identifiziert. Mir ist es nicht gelungen, das Buch zu ermitteln, aus dem es stammt. Sollte es einem Beleseneren gelingen, das Fragment zu identifizieren und damit meinen Ergänzungen unter Umständen ein rasches Ende zu bereiten, so würde ich der erste sein, der sich an das Wort erinnert, daß unser Wissen Stückwerk ist.

---

[1] Zitiert von A. Resch, *Das Kindheitsevangelium,* TUX 5, Leipzig 1897, S. 156.

Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius

Von **R. Reitzenstein** in Straßburg i. Els.

In meinem Buche „Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur" habe ich versucht, die Zusammenhänge zwischen den Hermetischen Schriften und den Zauberpapyri nachzuweisen, und habe dabei ein interessantes Gebet aus dem Papyrus Mimaut noch einmal herausgegeben (S. 146 ff.), dessen grundlegende Wichtigkeit für diese Frage ich freilich nicht erkannt habe. Es ist mir entgangen, daß das in dem Papyrus erhaltene Gebet uns in lateinischer Übersetzung am Schluß des sogenannten Asclepius des Pseudo-Apuleius[1] vorliegt. Die Fehler, die ich demzufolge bei der Wiederherstellung des schwer verdorbenen Textes machte und vielleicht machen mußte, sei es mir gestattet, hier selbst zu verbessern und zugleich zu versuchen, die religionsgeschichtlichen Folgerungen schärfer, als ich es früher getan habe, hervorzuheben.

Der Lehrvortrag der genannten Schrift schließt mit folgenden Worten:

Dictum est vobis de singulis, ut humanitas potuit[2], *ut voluit permisitque divinitas.*[3] *restat hoc solum nobis, ut bene-*

---

[1] Es ist, wie Bernays (Ges. Abh. I 327 ff.) erwiesen hat, der *λόγος τέλειος* des Hermes an Asklepios, den Lactanz erwähnt. Daß verschiedene Fassungen im 3. und 4. Jahrhundert umliefen, hoffe ich a. a. O. 195 erwiesen zu haben.

[2] Vgl. Poimandres § 32 (S. 338, 12): *αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν.*

[3] Die Offenbarung ist an die Erlaubnis Gottes geknüpft, vgl. Apuleius Met. XI 21 und die XIII. Hermetische Schrift.

dicentes deum orantesque ad curam corporis redeamus. satis enim nos de divinis rebus tractantes velut animi pabulis saturavimus.[1]

De adyto vero egressi cum deum orare coepissent, in austrum respicientes — sole etenim occidente cum quis deum rogare voluerit, illuc debet intendere, sicuti et sole oriente in eum, qui subsolanus dicitur[2] — *iam ergo dicentibus precationem Asclepius ait voce submissa: „o Tat, suggeramus patri tus e ritu, ut ture addito et pigmentis precem dicamus deo." quem Trismegistus audiens atque commotus ait: „melius, melius ominare, Asclepi.*[3] *hoc enim sacrilegii*[4] *simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. sed nos agentes gratias adoremus. hae sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus.*[5] —

Gratias tibi <agimus>[6]*, exsuperantissime. tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum nomine*[7]*, quo solus deus est bene-*

---

[1] Hieraus ist zu erklären Corp. Herm. XIII 22 (S. 348, 9): *ἱκανῶς γὰρ ἕκαστος ἡμῶν <ἑαυτοῦ> ἐπεμελήθη, ἐγώ τε ὁ λέγων σύ τε ὁ ἀκούων.* Zugrunde liegt der Begriff der geistigen Erquickung oder Speisung.

[2] Vgl. Corp. Herm. XIII 16 (S. 345, 18): *οὕτως οὖν, ὦ τέκνον, στὰς ἐν ὑπαίθρῳ τόπῳ νότῳ ἀνέμῳ ἀποβλέπων περὶ καταφορὰν τοῦ ἡλίου δύνοντος προσκύνει· ὁμοίως καὶ ἀνιόντος πρὸς ἀπηλιώτην.* Ich habe mit Unrecht fraglich gelassen, ob das Gebet, das an den Weiheakt des Gemeindehauptes schließt, wirklich zugleich das tägliche Gebet der Gemeinde sein soll. Im Poimandres ist nur das Abendgebet, im XIII. Stück und bei Tibull I 3, 31 Gebete am Morgen und Abend, im Papyrus Mimaut (Poimandres S. 152) ein Gebet am Mittag erwähnt. Zum christlichen Brauch vgl. Harnack *Texte und Unters.* II 1, 27. (Das Wiederholen desselben Gebetes um die dritte, sechste und neunte Stunde jedes Tages kennen auch die Zauberpapyri, vgl. Dieterich Jahrb. f. Phil. Suppl. XVI S. 811, Z. 27.)

[3] Lactanz (VI 25): *bene, bene ominare, o Asclepie,* griechisch: *εὐφήμει.*

[4] *sacrilegis* Codd. *est enim maxima impietas* Lactanz (*ἀσέβεια*).

[5] Die *λογικὴ θυσία* des XIII. Hermetischen Kapitels.

[6] Ergänzt nach dem griechischen Text.

[7] *nomen unum* Codd. verbessert aus dem Griechischen.

dicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et quaecumque est dulcior efficacia praebere dignaris condonans nos sensu ratione intellegentia: sensu, ut te cognoverimus, ratione, ut te suspicionibus indagemus, cognitione, ut te cognoscentes gaudeamus. ac numine salvati tuo gaudemus, quod te nobis ostenderis totum, gaudemus, quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae. cognovimus te, lumen maximum solo intellectu sensibile[1], *intellegimus te, o vitae vera vita,* <*cognovimus te*>, *o naturarum omnium fecunda praegnatio, cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimae aeterna perseveratio.*[2] *in omni enim ista oratione adorantes bonum bonitatis tuae hoc tantum deprecamur, ut nos velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae et numquam ab hoc vitae genere separari.*" —

Haec optantes convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam.[3]

Ich setze zunächst das Gebet des Zauberpapyrus nach meiner Abschrift ohne Worttrennung hierher:[4]

[χ]αρινσοιοιδαμενψυχηπασακαικαρδιανπροσ
[σε]ανατεταμενηναφραστονονοματετιμημενον
[τη]τουθεουπροσηγοριακαιευλογουμενοντητου
. . ο̣υ̣ο̣σ̣. π[ρο]σπαντασκαιπροσπαντασπατρικην
[ευ]νοιανκαι[στ]οργηνκαιφιλιανκαιεπιγλυκυτα
[τη]νενεργ[ειαν]ενδιξωχαρισαμενοσυμιννουν
[λογ]ονγνωσιννουνμειινασενοησωμενλογον
[δειν]ασεεπικαλεσωμενγνωσινινασεεπιγνω

---

[1] *sensibili* Codd.

[2] *plenissime cognovimus te aeterna* Codd. verbessert und oben ergänzt aus dem Griechischen.

[3] Es ist das sakrale Mahl, vgl. Apuleius Met. XI 28 *inanimis contentus cibis* und den Berliner Zauberpapyrus I 23 *παράθεσις ἐν ἀψύχοις φαγήμασιν.*

[4] Vgl. Poimandres S. 151 ff.

σωμενκ[1]*α . . . . νοτισεαυτονημινεδιξ[α]σ*
καιτομεν . . . . α̣σ̣μασιν. μασοντασαπ[ε]θεω
[σ]αστησεαυτο[υ] . . . χαρισανθρωπουπροσσεμε̣τ̣α̣
γνωρισαιεγν . . . . ενωτησανθρωπινησζωησ
[ε]γνωρισαμ[ενω]απασησγ[ν]ωσεωσεγνωρισμε
νωνμητρα . . . . ορεεμπ[α]τροσφυτιαιεγνω
σαμενωστα̣ . . . . φορουν[τ]οσαιωνιο[σ]διαμο
νηουτοσου[νσεπ]ροσκυνησαντεσμ[η]δεμιαν
ητησαμεν . . . . [θ]ελησ[ο]νημασδια[τ]ηρηθηναι
εντησηγν[ωσει] . . . . . η . . . τομησφαλ[η]ναι
τουτοιουτου . . . . . ο . . . .

Zu lesen ist also: *Χάριν σοι οἴδαμεν (καὶ) ψυχὴ(ν) πᾶσα(ν)*[2] *καὶ καρδίαν πρὸς σὲ ἀνατεταμένην*[3], *ἄφραστον ὄνομα τετιμημένον τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ καὶ εὐλογούμενον τῇ τοῦ (πατρὸς προσφωνήσει)*[4], *ὅτι πρὸς πάντας καὶ πρὸς πάσας*[5] *πατρικὴν εὔνοιαν καὶ στοργὴν καὶ φιλίαν καὶ ἐπιγλυκυτάτην ἐνέργειαν ἐνεδείξω χαρισάμενος ἡμῖν νοῦν, λόγον, γνῶσιν: νοῦν μέν, ἵνα σε νοήσωμεν, λόγον δέ, ἵνα σε ἐπικαλέσωμεν*[6], *γνῶσιν δέ, ἵνα σε ἐπιγνώσωμεν. χαίρομεν*[7] *ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρο-*

[1] Die Buchstaben *κ* und *χ* sind in diesem Papyrus außerordentlich ähnlich.

[2] So hatte Bruno Keil schon früher vermutet; da sich das Gebet nicht auf alle Menschen, sondern nur auf die eben geweihten bezieht, scheint die Änderung jetzt auch mir notwendig.

[3] Der Übersetzer las hierfür etwa: *χάριν σοι οἴδαμεν, ὕψιστε, τοσοῦτο τῆς σῆς γνώσεως φῶς εἰληχότες.* Eine derartige Verweisung auf eine vorausliegende Belehrung konnte der Verfasser des Zauberpapyrus, der um Offenbarung betet, nicht brauchen. Mit seinen Worten vgl. Poim. § 31: *δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης.*

[4] *τῇ τοῦ [θε]οῦ* Pap. lückenhaft. Die Ergänzung ist unsicher.

[5] *πάντας* Pap. Ägyptische Formel.

[6] Der Übersetzer scheint *ὑπολογίσωμεν (suspicionibus indagemus)* gelesen zu haben; der *λόγος* war dabei der Verstand, nicht die Rede.

[7] Der Übersetzer las *ἐπιγνόντες χαίρωμεν. σωθέντες ὑπὸ σοῦ χαίρομεν.* Das erinnert daran, daß sich in der XIII. Hermetischen Schrift (§ 8 und 18) mit der *γνῶσις θεοῦ* als zweite *δύναμις* die *γνῶσις χαρᾶς* verbindet, und daß (ebenda § 1) Hermes in dem alten *Γενικὸς λόγος* verkündet hat *μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας* (der Geburt als Gott).

μεν ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ[1]. *χάρις ἀνθρώπου πρὸς σὲ (σοῦ τὸ) μέγε(θος)*[2] *γνωρίσαι. ἐγνωρίσαμέν (σε), ὦ (ζωὴ) τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν (σε), ὦ (φῶς) ἁπάσης γνώσεως*[3], *ἐγνωρίσαμέν (σε), ὦ μήτρα κυοφόρε ἐν πατρὸς φυτείᾳ, ἐγνωρίσαμέν σ(ε), ὦ τοῦ ζῳοφοροῦντος αἰώνιος διαμονή. — οὕτως οὖν σε προσκυνήσαντες (οὐ)δεμίαν ἠτήσαμεν (δέησιν)*[4], *πλὴν θέλησον ἡμᾶς διατηρηθῆναι ἐν τῇ σῇ γνώσει παραιτηθεὶς τὸ μὴ σφαλῆναι τοῦ τοιούτου βίου γένους.* —

Der Papyrus Mimaut gehört nach meiner, allerdings nicht sicheren Schätzung eher noch dem dritten als dem vierten Jahrhundert n. Chr. an. Daß er nachlässig aus einer älteren Vorlage abgeschrieben ist, zeigt die Beschaffenheit des Textes. In dieselbe Zeit geht das Vorbild der lateinischen Schrift zurück, da gerade diese Fassung des Schlusses schon von Lactanz angeführt wird. Daß das Gebet ursprünglich nicht für den Zauber, sondern für eine theologische Schrift bestimmt war, zeigt die Berufung auf eine vorausliegende Offenbarung. Es ist leicht zu erweisen, daß es gerade für diese theologische Schrift bestimmt war. Man vergleiche mit dem Gebet cap. 20:

deus etenim vel pater vel dominus omnium vel quocumque alio nomine ab hominibus sanctius religiosiusque nuncupatur,

[1] Diese Ergänzung scheint, da die Größe der Lücken jetzt feststeht, die einzig mögliche und sinngemäße, vgl. Poimandres § 27 *ὑπ' αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντὸς τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν.*

[2] Der Abschreiber hat von hier an einen lückenhaften und verdorbenen Text willkürlich ausgestaltet. Von dem viermal notwendigen *σὲ* ist nur in Zeile 298 das *σ* (an falscher Stelle) übriggeblieben.

[3] Die beiden Lobpreisungen sind im lateinischen Text umgestellt, schwerlich mit Recht, wie die gleich zu besprechenden Stellen des Poimandres zeigen.

[4] Die Annahme, daß aus *ἠτήσαμεν* ein Substantiv zu *οὐδεμίαν* herauszuhören, nicht zu ergänzen ist, scheint mir dem einfachen Stil nicht zu entsprechen. Die Stimmung erklärt sich durch das Poimandres 103 angeführte Hermetische Fragment. Bitten um äußeres Gelingen wird der Weise, bzw. Fromme, nicht aussprechen; ihm ziemt nur ein einziges Gebet, das selige Leben in der *γνῶσις θεοῦ* nicht zu verlieren.

quod inter nos intellectus nostri causa debet esse sacratum. tanti etenim numinis contemplatione nullo ex his nominibus eum definite nuncupabimus. — — hunc vero innominem, vel potius omninominem, si quidem is sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia esse eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari. hic ergo solus, ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae, parit semper quicquid voluerit procreare; voluntas eius est bonitas omnis. haec eadem bonitas omnium rerum est ex divina (*divinitate* Codd.) *eius nata natura, uti sint omnia, sicuti sunt et fuerunt, et futuris omnibus dehinc natura ex se nascendi sufficiat.*

Der Weltgott ist ἀρρενόθηλυς. Das erinnert uns zunächst daran, daß Neit, die Gottheit, welche bei den Ägyptern das All, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige ist, auf Inschriften Vater der Väter und Mutter der Mütter genannt wird.[1] Diese Vorstellung scheint sich in der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich unter der Einwirkung orphischer Lehren, auszugestalten und zu erweitern. Horapollon berichtet (I 12) Ἥφαιστον δὲ (den Ptah) γράφοντες κάνθαρον καὶ γῦπα ζωγραφοῦσιν, Ἀθηνᾶν δὲ (die Neit) γῦπα καὶ κάνθαρον. δοκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ κόσμος συνεστάναι ἔκ τε τοῦ ἀρσενικοῦ καὶ θηλυκοῦ, <καὶ ἐπὶ μὲν τοῦ πατρὸς τὸν κάνθαρον>, ἐπὶ δὲ τῆς μητρὸς (Codd. Ἀθηνᾶς) τὴν γῦπα γράφουσιν.[2] οὗτοι γὰρ μόνοι θεῶν παρ' αὐτοῖς ἀρσενοθήλεις ὑπάρχουσι. Für eine ähnliche Vorstellung von dem Mond als Schöpfungsgottheit führt Plutarch zwei Erklärungen an (De Is. et Os. 43): οὕτω τὴν Ὀσίριδος δύναμιν ἐν τῇ σελήνῃ τιθέντες τὴν Ἶσιν αὐτῷ γένεσιν οὖσαν συνεῖναι λέγουσι. διὸ καὶ μητέρα τὴν σελήνην τοῦ κόσμου καλοῦσι καὶ φύσιν ἔχειν ἀρσενόθηλυν οἴονται, πληρουμένην ὑφ' ἡλίου καὶ κυϊσκομένην, αὐτὴν δὲ πάλιν εἰς τὸν ἀέρα προϊεμένην γεννητικὰς ἀρχὰς καὶ κατασπείρουσαν.

---

[1] Vgl. Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Aeg.* 113. 114.

[2] Verbessert nach Kapitel 10 und 11.

So kann es nicht befremden, daß die Hermetische Theologie diesen Gedanken aufgreift; wir finden ihn schon im Poimandres, also einer Schrift aus dem ersten Jahrhundert n. Chr., § 9: *ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυς ὤν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησεν ἕτερον Νοῦν δημιουργόν* und offenbar auch § 12: *ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον.* Mit Recht sah Keil in der Bezeichnung Gottes als *ζωὴ καὶ φῶς* die Erklärung der Doppelgeschlechtlichkeit; *φῶς* ist das männliche, *ζωή* das weibliche Prinzip in ihm. Die Verbindung beider Begriffe wird immer wieder betont: aus *ζωή* und *φῶς* werden *ψυχή* und *νοῦς*, die das Wesen des *Ἄνθρωπος* bilden (§ 17); auf dieser Doppelnatur Gottes beruht die Hoffnung des Menschen auf Unsterblichkeit (§ 21); sein Weg führt *εἰς ζωὴν καὶ φῶς* (§ 32). Es ist wichtig, daß sich beide Begriffe auch in unserem Gebet so eng zusammenschließen, daß die folgende Bezeichnung Gottes als *μήτρα κυοφόρος ἐν πατρὸς φυτείᾳ* aus ihrer Verbindung hervorwächst. Offenbar ist dabei der Begriff *φῶς* etwas anders gewendet; es ist eine die *γνῶσις* vermittelnde *δύναμις* im Menschen und in Gott.[1] Man erinnert sich unwillkürlich daran, daß auch im Poimandres (§ 6) der *λόγος θεοῦ* so gewichtig als *φωτεινὸς λόγος* bezeichnet wird und in der Einlage (§ 8) die *Βουλὴ θεοῦ*, die hier für die *φύσις* eintritt, durch die Empfängnis dieses *λόγος* die Welt gebiert oder zur Welt wird. Eine ähnliche Anschauung scheint in der Fortsetzung unseres Gebetes zu liegen: *ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε ἐν πατρὸς φυτείᾳ.* Unmittelbar mit ihr verbindet sich die letzte Lobpreisung: *ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ τοῦ ζῳοφοροῦντος*[2] *αἰώνιος διαμονή.* Christliche Eulogien wie etwa bei Minucius Felix 18, 7 *qui nativitatem omnibus praestet,*

---

[1] Ähnlich in dem Evangelium Johannis 1, 4: *ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν* (so ist, wie E. Schwartz mir zeigt, zu schreiben) *καὶ ἡ ζωή ἐστιν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.* Die unlösliche Verbindung beider Begriffe ist festgehalten, ihre Beziehung auf die Doppelgeschlechtlichkeit natürlich aufgegeben. [2] Vgl. I Tim. 6,13 *ὁ ζῳογονῶν θεός.*

sibi aeternitatem erläutern die Verbindung beider Sätze. Aus der Hermetischen Literatur hat uns Athenagoras (πρεσβ. 22 p. 28, 2 Schwartz) eine ähnliche Lehre erhalten: *οἱ συγγραψάμενοι . . . . περὶ τῆς Ἴσιδος, ἣν Φύσιν Αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσίν, λέγουσιν.* Denn, wenn Isis die *Φύσις Αἰῶνος* ist, so ist natürlich Osiris der *Αἰὼν Φύσεως*;[1] beide ergänzen sich zu jener doppelgeschlechtlichen Schöpfungsgottheit, die Plutarch als Mondgottheit faßte (oben S. 398). Auch diesem Lobpreis entspricht in gewisser Weise der Inhalt des Dialoges Asclepius; man vergleiche cap. 29 — 31 und besonders: *in ipsa enim aeternitatis vivacitate mundus agitatur et in ipsa vitali aeternitate locus est mundi.* Jene Kapitel wieder erklären sich aus der XI. Hermetischen Schrift, welche die ägyptische Lehre vom *Αἰών* gibt, der angeführte Satz aus § 2: *ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ Αἰῶνι.* Der Aion ist als *vivacitas aeternitatis* und *aeternitas vitalis (vivacitatis)* bezeichnet; *Φύσις Αἰῶνος* und *Αἰὼν φύσεως* bilden ein Paar und sind eins.

Der Autor hat den Lobpreis Gottes mit einer gewissen Kunst in vier Sätze zerlegt, wie ich vermute, einem Zahlenspiel zuliebe. Viermalige Wiederholung derselben heiligen Handlung oder Formel ist in Ägypten im Totenkult wie im Zauber nicht selten.[2] Ausgesagt wird von Gott im Grunde nur dreierlei: er ist *ζωή*, *φῶς* und *διαμονή*. Es fragt sich, ob wir hierin eine altägyptische Formel erblicken dürfen.

Die Begriffe Licht und Leben verbinden sich in den religiösen Vorstellungen vieler Völker, und besonders in Ägypten ist diese Verbindung leicht zu begreifen, da die Sonne so überaus oft als Quelle beider gefaßt wird.[3] Ich darf an die Darstellungen von Tell el Amarna erinnern, in denen die Strahlen der Sonne

---

[1] Über Isis als *Φύσις* vgl. *Zwei religionsgesch. Fragen* S. 106 ff., über den Aion Poimandres 272 ff., über den Osiris-Aion ebenda 276.

[2] Gott hat ja in jeder der vier Weltgegenden einen anderen Namen, andere Gestalt und anderen Lobpreis.

[3] Vgl. z. B. die Hymnen aus der Zeit Amenophis IV. bei Breasted, *De hymnis in Solem sub rege Amenophide IV. conceptis.*

als mächtige Hände[1] dem Könige das Symbol des Lebens herunterreichen. Dennoch zweifle ich, ob wir in dieser Vorstellung den Ausgangspunkt für die in Frage tretende Formel suchen dürfen. Zu häufig erscheint in Literatur und Kunst das Zeichen des Lebens mit einem anderen Zeichen verbunden, in dem man ein Zepter erkennen wollte; es bezeichnet das ägyptische Wort *wes*, dessen Deutung uns freilich verloren ist.[2] Nur so viel können wir, wie Prof. Spiegelberg mir zeigt, erkennen, daß es eine nur dem König oder Gott verliehene Steigerung des Begriffes Leben, etwas eng mit diesem Begriff Zusammengehöriges bedeuten muß. In den mancherlei Darstellungen der Reinigung des Kronprinzen vor seiner Erhebung zum König und Gott gießen zwei Götter (Set und Horus, später Thot und Horus) über das Haupt des Aufrechtstehenden eine Flüssigkeit, deren einzelne an dem ganzen Körper heruntersprühende Tropfen abwechselnd als Leben und als *wes* bezeichnet sind.[3]

Die Beischrift bei der Reinigung Setis I. lautet[4]: *je t'ai purifié avec la vie et la force (? wes) pour que tu rejeunisses comme ton père Râ ..... je t'ai purifié avec la vie et la force (? wes) pour que ta durée* (*διαμονή*) *soit la durée du Râ.* In der Darstellung der Zeugung des Königs durch Amon zu Dêr

---

[1] Vgl. das Bild in der XVIII. Schrift, dem *Λόγος πρὸς βασιλέας* § 11 (Poimandres S. 358). Ich danke diese und fast alle Hinweisungen der immer gleichen opferwilligen Güte meines Freundes Prof. Spiegelberg.

[2] Daß Hermapion bei Ammian XVII 4, 21 das Zeichen für Leben und das für *wes* als *βίος ἀπρόσκορος* übersetzt, sagt wenig mehr, als daß er beide Begriffe als Einheit empfand.

[3] Vgl. z. B. Brugsch, *Rel. u. Myth. d. alt. Aeg.* 713. In anderen Abbildungen sind alle Tropfen durch das Symbol des Lebens dargestellt. Auch dies spricht für die enge Zusammengehörigkeit beider Begriffe. In anderen endlich verbindet sich mit beiden Zeichen als drittes das Zeichen für *διαμονή* (vgl. unten).

[4] Moret, *Du charactère religieux de la royauté Pharaonique*, Annales du Musée Guimet XV pl. 2. Demselben Werk entnehme ich die folgenden Beispiele.

el Bahari und Luxor läßt der Gott sich zunächst diese Flüssigkeit aus Leben und *wes* bereiten; ihre Symbole sind es, die er dann im Moment der Zeugung der Königin überreicht; sie sind der göttliche Same und zugleich in anderem Bilde der göttliche Tau, der auf sie niederrinnt.[1] Seine Wirkung ist, wie wir sahen, die *αἰώνιος διαμονή*. Es ist das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*.[2]

Ich habe damit eine für das Verständnis wenigstens der hellenistischen Mystik besonders wichtige Vorstellung gestreift; sie ganz zu verfolgen, ist hier unmöglich. Nur eine ihrer verschiedenen Erscheinungsformen sei es erlaubt beiläufig zu erklären.

Vermählt sich die Königin dem Gott, so tritt sie selbst für dessen göttliche Gattin, Isis, ein. Also hat Isis den jeweiligen König geboren; sie sagt z. B. zu Ramses II.: „aus meinem

---

[1] Moret a. a. O. 51, 52. Die an sich leicht verständlichen Bilder wechseln und durchdringen sich beständig. Der Tau ist zugleich Licht, ja Flamme, er ist das göttliche Gold, das in den Adern des Königs rollt (ebenda 47). Aber immer gilt dies „himmlische Naß des Rê“ als Quelle allen Lebens, aller Kraft *(? wes)*, aller Unvergänglichkeit (ebenda 48).

[2] Wenn Hekataios bei Diodor I 25 berichtet, daß die Heilgöttin Isis das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας* erfunden und damit ihren Sohn Horus wiederbelebt, ja unsterblich gemacht habe, so entspricht diesem Bericht der ägyptische Wundzauber, den Griffith, *The demotic magical papyrus of London and Leiden* p. 129, eben herausgegeben hat. Für ihren im fernen Land verwundeten Sohn Anubis bespricht Isis das heilende Öl: *O oil, I will praise thee, thou being praised by Agathodaemon — — O sweat of Agathodaemon — — O drop of rain, O water-drawing of the planet Jupiter which cometh down from the sun-boat at dawn.* Der Gedanke, daß Isis das Lebenswasser für ihren Sohn von dem Nilgott Chnuphis-Agathodaemon, dem Herren von Elephantine empfangen hat, ist hier nur angedeutet; ausgeführt ist er in der chemischen Schrift der Isis an Horus (vgl. Poimandres 141 ff.). Aus ihr ist, wie ich beiläufig bemerke, Juvenal VI 526 zu erklären; das von Elephantine dem „Vorland Ägyptens“ geholte Wasser wird von der Heilgöttin im Traum als *φάρμακον* angegeben (vgl. Diodor I 25); die Netzung damit hat im Tempel zu Rom zu geschehen.

Schoß bist du hervorgegangen, Chnum hat dich gebildet mit eigener Hand, Ptah deine Glieder gefestigt, Hathor (oder drei verschiedene lokale Fassungen dieser Göttin) ist deine Amme“. Hieraus erwächst eine weitere Vorstellung von großer sakraler Wirkung: der König trinkt die Milch der Göttin und empfängt dadurch die Unsterblichkeit. Bei seiner Thronbesteigung wie bei den *Sed*-Festen, welche die Göttlichkeit des Königs erneuern, genießt er diese Speise, an welche die Verheißung sich knüpft: *qu'il n'aura plus ni mal ni faim à jamais* (Moret a. a. O. 167). Für die Göttin tritt auch die göttliche Kuh ein, in welche Isis sich ja verwandelt hat; dasselbe Denkmal zeigt den König am Busen der Göttin und an dem Euter der Kuh saugend (ebenda 58). Daß die Milch dabei das φάρμακον τῆς ἀθανασίας ist, zeigen Anreden der Göttin an den König wie (ebenda 64): *je te donne les panégyries d'avènement avec mon bon lait, pour qu'elles entrent en tes membres avec la vie et la force.* Ja die Zeichen für ζωή und *wes* werden mitunter geradezu durch ein Milchgefäß determiniert.[1] Dieselben Anschauungen begegnen uns im Totenkult[2] und gehen in den Zauber über; die Wiedergeburt als Gott oder die Geburt eines Gottes in uns wird an einen Trunk (göttlicher) Milch geknüpft. Die Verwendung der Milch bei der christlichen Taufe in Ägypten mag sich dadurch erklären.[3] —

Wo diese Bilder, denen ich hier wohl schon zu lange gefolgt bin, fehlen, reicht in alten Darstellungen der Sonnengott selbst

[1] Vgl. Brugsch, Zeitschr. f. äg. Spr. 1879 S. 19 ff., *Revue égyptol.* 1880 S. 39, *Diction. géograph.* 1181. 1063, 1057.

[2] Moret a. a. O. 48 und *Le rituel du culte divin journalier,* Annales du Musée Guimet XIV 24 *n.* 2.

[3] Vgl. Usener, Rhein. Museum 57, 192 und 190, sowie für das Essen und Trinken der Gottheit Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie* 106 ff. und 171. Einen Rest der alten Totenvorstellung zeigt die Vision der Perpetua cap. 4 (Gebhardt, Ausgewählte Märtyrerakten S. 68). Der Totengott Anubis erscheint in den demotischen Zaubersprüchen (Griffith a. a. O. 24 *n.* 1. 25, 27, 103) als der gute oder der schöne Hirt (wie der *Νοῦς* im Poimandres).

dem Könige als seinem Sohn die drei Gaben ζωή, *wes* und διαμονή[1]; dieselben drei Gaben empfängt der Tote, wenn er mit Wasser besprengt wird und die „Reinigung der Götter“ erfährt; es sind die Gaben und also auch das Wesen der Gottheit. Es ist gewiß nur eine Vermutung, aber eine der Entwickelung hellenistischer Theologie entsprechende Vermutung, daß auch in der Gebetsformel, von der ich ausging, diese drei Eigenschaften gemeint sind, und daß φῶς in jüngerer Zeit für eine ursprünglich allgemeinere Bezeichnung der göttlichen Lebenskraft eingetreten ist. —

Daß Bernays den Dialog Asclepius als neuplatonisch bezeichnete, ist gewiß begreiflich; die Ausführungen, wie sie uns jetzt vorliegen, erinnern ja beständig an Gedanken des jüngeren Platonismus. Erst die Kenntnis des Schlußgebets erweist meines Erachtens unwiderleglich, daß die Grundanschauung und die Grundlage des Dialogs nicht philosophisch, sondern religiös ist.[2] Wir erkennen aus ihm zugleich, welches der ursprüngliche Sinn dieses Dialogs gewesen ist. Er entsprach offenbar dem XIII. Kapitel des Hermetischen Corpus, welches ich im Poimandres erläutert habe, enthielt also die Weihe des Asklepios und seine Erhebung zum θεὸς καὶ θεοῦ παῖς durch die Offenbarung Gottes. Das liegt offen in den Worten χαίρομεν, ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας, χαίρομεν, ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ.[3] Erst hierdurch erklärt sich der Titel λόγος τέλειος. Auch die Ausführung entsprach, wie einzelne Spuren noch zeigen, der des XIII. Hermetischen Kapitels, vgl. den Anfang: *Deus te nobis, o Asclepi, ut divino sermoni inter-*

[1] Moret a. a. O. 41 und 44, vgl. auch *Culte divin* 18. Das Zeichen für διαμονή bilden die vier in eine Reihe hintereinander gestellten Himmelspfeiler.

[2] Nur daher ist es zu erklären, daß dies Gebet in eine Art von Mysterium übernommen ist, das uns dann zum Zauber umgestaltet im Papyrus Mimaut vorliegt.

[3] Vgl. Corp. Herm. X 6 δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου θεασαμένην τοῦ ἀγαθοῦ τὸ κάλλος.

esses, adduxit[1]*, eique tali, qui merito omnium antea a nobis factorum vel nobis divino numine inspiratorum videatur esse religiosa pietate divinior, quem si intellegens videris*[2]*, eris omnium bonorum tota mente plenissimus, si tamen multa sunt bona et non unum, in quo sunt omnia; alterum enim alterius consentaneum esse dinoscitur, omnia unum*[3] *esse et*[4] *unum esse omnia; ita enim sibi est utrumque conexum, ut separari alterum ab utroque non possit.* Als Wirkung der Rede wird hervorgehoben, daß der Hörer innerlich aus den *ἀγαθά*, bzw. den *δυνάμεις θεοῦ*, besteht, die zusammen eine Einheit, *τὸ ἀγαθόν*, d. h. eben Gott, bilden. Das ist genau die Vorstellung, welche in der Prophetenweihe des Tat in der XIII. Schrift des Corpus Hermeticum waltet. Ebenso entsprechen cap. 32 die Worte *sed tibi, deus summe, gratias ago, qui me videndae divinitatis luminasti lumine, et vos, o Tat et Asclepi et Ammon, intra secreta pectoris divina mysteria silentio tegite et taciturnitate celate* (vgl. cap. 1) durchaus den Anschauungen und Mahnungen jener Schrift. Der Mysterien-Charakter, der in ihr noch so stark gewahrt ist, fehlt freilich jetzt dem *λόγος τέλειος* fast vollständig; keinerlei Wunder wird vorausgesetzt. Daß die philo-

---

[1] Asklepios ist ja nach dem Plan des Ptah Schüler des Hermes geworden (Stobaios Ekl. 387, 1 Wachsm.: *ἀλλ' ἦν αὐτῷ διάδοχος ὁ Τάτ, υἱὸς ὁμοῦ καὶ παραλήπτωρ τῶν μαθημάτων τούτων, οὐκ εἰς μακρὰν δὲ καὶ Ἀσκληπιὸς ὁ Ἰμούθης, Πτανὸς τοῦ καὶ Ἡφαίστου βουλαῖς*, vgl. Poimandres 122).

[2] *Videris* (also Futurum exactum) kann sich nicht auf *sermo* beziehen; dennoch würde ich nicht *deum* ergänzen, sondern dem Übersetzer die Schuld an der Verdunkelung des Sinnes geben. Der griechische Text mag etwa gelautet haben: *πάντων . . . τελειότερον γνώσει θεοῦ, ὃν εἰ νοήσεις καὶ θεάσῃ κτλ.* Der ganze von den Worten *si tamen* folgende Satz beschreibt den Gott, der das All ist, weil der Mensch selbst zum All, bzw. zu Gott wird. Zu vergleichen ist die Nachbildung in dem *λόγος τέλειος* des Asklepios an Amon (Corp. Herm. XVI 1—3, Poimandres 348): *Μέγαν σοι τὸν λόγον διεπεμψάμην, ὦ βασιλεῦ, πάντων τῶν ἄλλων ὥσπερ κορυφὴν καὶ ὑπόμνημα . . . . θεὸν τὸν . . . πάντα ὄντα ἕνα καὶ ἕνα ὄντα πάντα . . . οὐ δευτέρου ὄντος τοῦ ἑνὸς ἀλλ' ἀμφοτέρων ἑνὸς ὄντος κτλ.*

[3] *unius* Codd. [4] *aut* Codd.

sophische Darstellung uns so oft dunkel bleibt, liegt teils an den mannigfachen Überarbeitungen, teils an dem Unvermögen des Verfassers.

Die Isis-Mysterien, welche Apuleius beschreibt, die Prophetenweihe der Poimandres-Gemeinde im XIII. Hermetischen Kapitel, endlich der Asclepius oder λόγος τέλειος des Hermes, wie er uns jetzt in der Übersetzung vorliegt, bezeichnen drei Stationen eines einheitlichen Entwickelungsganges, der vielleicht noch für einen Augenblick die Betrachtung auf sich lenken kann.

In den Isis-Mysterien[1] folgt einer eingehenden Belehrung zunächst als Beginn der heiligen Handlung die Taufe, das Bad der Reinigung und des Lebens. In den Worten des Apuleius (Met. XI 22) *iamque tempore, ut aiebat sacerdos, postulante stipatum me religiosa cohorte deducit ad balneas et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit* erkennen wir leicht die Beschreibung der heiligen Handlung, deren Darstellungen ich oben besprach: die reinigende Flüssigkeit ist also das Symbol von Leben und Kraft *(? wes)*, die Taufe selbst an sich schon eine ἀναγέννησις.[2] Als Wieder-

[1] Die Arbeit De Jongs *De Apuleio Isiacorum mysteriorum teste* berührt den Kern der Sache nicht. Wer erkannt hat, daß es sich hier um einen ἀπαθανατισμός handelt, wird sich sofort erinnern, daß wir zwei parallele Vorgänge in ägyptischen Schilderungen besitzen: zum Gott wird der Mensch nach seinem Tode, zum Gott wird aber auch der Thronerbe bei seiner Erhebung zum König. Wir müssen die heiligen Handlungen und die an sie knüpfenden Vorstellungen mit den dürftigen Angaben des Apuleius vergleichen.

[2] Darauf deutet wohl auch Firmicus Maternus 2, 5, wenn er den Anhänger der Isismysterien anredet: *frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando* (d. h. nach dem Tode) *prodesse; alia est aqua, qua renovati homines renascantur.* — Mit der Taufe beginnt auch die Erhebung des Thronerben zum Gott (Moret a. a. O. 77). Nach ihr nimmt in den Darstellungen Amon den Täufling auf den Arm und zeigt ihn dem Götterkreise: „seht, das ist mein Sohn, vereinigt euch mit ihm“. Es wäre vorschnell und unmethodisch, den ältesten Bericht über die

geborener wird dann der Täufling der Göttin vorgestellt und hört in geheimer Verkündigung *quae voce meliora sunt.* Eine zehntägige Zeit der Askese trennt hiervon den Tag des *divinum vadimonium,* doch wohl den Tag, an dem die Göttin ihre Verheißung erfüllt und die Bürgschaft der Erlösung gibt.[1] Schon ist der Neophyt Gegenstand der Verehrung für die Gemeinde und empfängt ihre Geschenke, da führt ihn der Priester zu der nächtlichen Feier, die offenbar in späterer Zeit den meisten Eindruck machte[2]; Apuleius berichtet: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi .... deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Die Erklärung geben zunächst die mancherlei Visionsberichte, nach denen ein Prophet zur Nachtzeit die Unterwelt und die Himmel durchwandelt.[3] Ähnlich heißt es von dem zum Gott gewordenen Toten: *tu fais le tour des demeures d'Horus, tu fais le tour des demeures du Sit.*[4] Ähnlich macht

---

Taufe Jesu hiermit ohne weiteres vergleichen zu wollen. Noch fehlen alle Mittelglieder. Nur betonen möchte ich, daß sich in der ägyptisch-hellenistischen Taufe die Begriffe der Reinigung und der Verleihung göttlichen Wesens verbinden und daß selbst die Bezeichnung der Taufe als φωτισμός hier immerhin erklärlich wäre, zumal das Wort φωτίζειν in dieser Literatur (Poim. § 32) begegnet; φῶς wäre dabei für *wes* eingesetzt. Es wird sich fragen, ob eine ähnliche Verbindung dieser Begriffe auch in anderen Kultkreisen nachweisbar ist, ehe sich irgendeine Behauptung wagen läßt.

[1] Vgl. über den Sinn der ganzen Handlung cap. 21 *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis* und *quodammodo renatos.*

[2] Die ganze Zeremonie wird daher cap. 21 bezeichnet: *ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret.*

[3] Vgl. Poimandres S. 4 (Nechepso) und 360 (Krates), 364 (Ostanes). Sie geben in gewissem Sinne Gegenbilder zu dem Mysterium, weil sie aus demselben religiösen Empfinden hervorgewachsen sind.

[4] Moret a. a. O. 97, vgl. *Culte divin* 91. Die Wanderung dauert von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang, also die zwölf Stunden der Nacht, welche die Totensonne zu durchmessen hat. Ihr Vertreter ist Osiris oder Horus, der die Stunden herumführt und in jeder eine andere Gestalt (also Hülle) annimmt.

aber auch der Thronerbe die Wanderung um die Mauer des Tempels, der als Haus Gottes die Welt bedeutet.[1] Am Morgen des nächsten Tages tritt der Neophyt hervor *duodecim sacratus stolis;* sie sind das Symbol der zwölf Sphären oder Zonen (Stunden), die er durchmessen hat und immer wieder durchmißt und erfüllt, wie die sieben *στολαί* der Isis die sieben Sphären bedeuten.[2] Er ist der Sonnengott und wird als solcher der Gemeinde vorgestellt: *manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. sic ad instar Solis exornato et in vicem simulacri constituto in aspectum populus haerebat.* Dem entspricht die allerdings vor der Himmelswanderung stattfindende Präsentation des vergöttlichten Königs, selbst die Tracht (der lange Mantel) ist bei beiden die gleiche. — Es folgt das Geburtstagsmahl des neuen Gottes, dem das Opfermahl des Königs mit den Göttern entspricht, sodann ein weiterer Tag der Feier, über den Apuleius nichts mehr verrät. Es ist uns befremdlich, daß eine derartige Weihe sich noch in zwei weiteren Weihen steigern kann, und schwer würde es sein zu erraten, was auch nur an dem dritten Tage der ersten noch zugefügt worden sein kann. Eine Häufung sakramentaler Handlungen, die im Grunde dasselbe bedeuten, hat in jüngerer Zeit stattgefunden. Der Zweck dieser Weihen ist die *ἀποθέωσις*.

In dem XIII. Hermetischen Kapitel, zu dem ich mich nun wende, ist alles aufs Geistige umgedeutet. Die Vorbereitung ist eine „Loslösung von der Welt"; für das *δρώμενον* der Taufe tritt die Lehre ein.[3] Aber während derselben erlebt der Myste,

---

[1] Vgl. Borchardt, *Die ägyptische Pflanzensäule* S. 54 ff., Maspero, *Archéologie égypt. p.* 88.

[2] Poimandres 86. 87.

[3] Den Hergang veranschaulichen des Irenaeus Angaben über die Markosier. Ein Teil hat das Sakrament der Taufe, und zwar in verschiedenen Formen, beibehalten; von anderen heißt es (21, 4 Stieren): *ἄλλοι δὲ ταῦτα πάντα παραιτησάμενοι φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀρρήτου*

daß die sündhaften Anlagen, die infolge des Einflusses der Sternenwelt auf die irdische Geburt ihm anhaften, von ihm entweichen und sich in ihm aus den Kräften Gottes ein neuer Mensch zusammensetzt; er ist jetzt schon θεοῦ παῖς. Zugrunde liegt, wie ich wenigstens in den Nachträgen zum Poimandres noch andeuten konnte, eine dem ältesten Bestattungsbrauch entnommene, durch den Osiris-Mythus und den Tageskult vieler Tempel weitererhaltene Vorstellung, nach welcher die Auferstehung des Toten an die Auseinanderlösung, Reinigung und Wiedervereinigung seiner Glieder geknüpft ist; die beiden Werke Morets gestatten, die Einwirkungen dieser Vorstellung weit zu verfolgen. Wenn morgens der König (oder Priester) den Gott wiederbelebt, so vereinigt er nach dieser Vorstellung dessen Glieder und übergibt ihm zum Zeichen ein kleines Götterbild. Aber auch er selbst erfährt, wenn er durch die Reinigung seine Göttlichkeit erneut, dieselbe Vereinigung seiner Glieder an sich. Auch diese ἀναγέννησις symbolisiert sich in der ägyptischen Taufe; der König besprengt das Standbild des Gottes mit Wasser und spricht: *purifié, purifié est Amon-Ra — — je te lance l'eau — — ton oeil t'est offert, ta tête t'est offerte, tes os te sont offerts et ta tête est établie sur tes os par-devant Seb. Thot l'a purifiée de ce qui ne doit pas t'appartenir.*[1] Aber noch ist mit dieser „Wiedergeburt" das Mysterium nicht abgeschlossen. Der Neophyt begehrt noch das Lied der Mächte Gottes (Götter) zu hören, das

---

καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων, καὶ τῶν ἀνεννοήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου μεγέθους. ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν· ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου.

[1] Moret, *Culte divin* 172. Die Vorstellung, daß die Besprengung mit Wasser die Reinigung und Wiedervereinigung der Glieder zu neuem Leben bewirkt, kehrt natürlich im Totenkult, dem sie ja entstammt, wieder (ebenda 174 *n.* 1).

sein Lehrer bei der Himmelswanderung gehört hat. Die Antwort lautet: *καθὼς <ἀνιόντι μοι εἰς τὴν> Ὀγδοάδα ὁ Ποιμάνδρης ἐθέσπισε, τέκνον, καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ.* Erst die Himmelswanderung, für die auch das Hören des Hymnus der *δυνάμεις θεοῦ* eintreten kann, bringt die volle *λύσις* oder *διαμέλισις τοῦ σκήνους*, die zur *ἀποθέωσις* gehört.[1] Jenes Vertreiben der bösen Neigungen und Zusammenfügen der Kräfte Gottes in uns wird hier nur als „Reinigung" bezeichnet. Ich glaube in dieser doppelten Auffassung desselben Vorgangs eine Nachwirkung der ägyptischen Taufvorstellung und des Mysterienbrauchs zu finden.

In dem *λόγος τέλειος* des Hermes verraten Anfang und Schluß noch, daß die Schüler ursprünglich während der Belehrung Gott schauten und in derselben Weise wie im XIII. Hermetischen Kapitel zu Gott wurden; auch die Erwähnung des Mahles am Schluß kann vielleicht an das Mahl der Mysterien erinnern. Aus der Ausführung selbst ist die Mystik ganz entschwunden und nur die einfache Belehrung übriggeblieben. Die Bedeutung des Titels *τέλειος λόγος* ist völlig verblaßt. Sie hat schon der Redaktor unserer Sammlung Hermetischer Schriften nicht mehr verstanden, wenn er, vielleicht schon nach einer Vorlage, das IX. Kapitel einleitet: *χθές, ὦ Ἀσκληπιέ, τὸν τέλειον ἀποδέδωκα λόγον, νῦν δὲ ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι ἀκόλουθον ἐκείνῳ καὶ τὸν περὶ αἰσθήσεως λόγον διεξελθεῖν* und in Kap. XIV die „Vollendung" des Asklepios sich sogar durch eine Lehrschrift in Briefform vollziehen läßt.[2] Die Philosophie hat schon im Laufe des dritten Jahrhunderts n. Chr. die prophetischen Schriften z. T. zur nüchternen Glaubenslehre umge-

[1] Auch in dem Mithras-Mysterium (Dieterich S. 14, 30) heißt es erst nach oder bei der Himmelswanderung: *κύριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι*, und doch ist die *voluntaria mors* (Apuleius XI 21) die Vorbedingung der Himmelswanderung.

[2] Ganz ähnlich sind die *Ὅροι Ἀσκληπιοῦ*, ursprünglich der *λόγος τέλειος* des Asklepios an Amon, jetzt in Briefform umgesetzt.

staltet.[1] Möchte die Gegenströmung, welche in anderen Kreisen die Philosophie immer stärker mit dem Mysterienkult und der Magie verband, bald einmal von berufener Seite ihre Darstellung finden. Die mancherlei Übergänge von Magie, Mysterienkult und Mystik lassen sich zurzeit nur in Einzeluntersuchungen andeuten; aber gerade sie sind von entscheidender Bedeutung für die Religionsgeschichte.

[1] Immer stärker wird zugleich die Polemik gegen den Volkskult. Die Mysterien der Isis kennen offenbar noch Opfer und Räucherwerk; in dem XIII. Kapitel des Hermetischen Corpus ist die λογικὴ ϑυσία eingesetzt, in dem Asclepius ist jedes andere Opfer Frevel.

Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte

Von **Hermann Osthoff** in Heidelberg

1 Πρίαπος

Den Namen des griechischen Dämons der animalischen Zeugungskraft und der vegetativen Fruchtbarkeit, *Πρίᾱπος*, ion. und ep. *Πρίηπος*, will H. Lewy Fleckeisens Neue Jahrb. 1892 S. 190f. Die semit. Fremdwörter im Griech. 246 „in Ermangelung einer griechischen Etymologie“ als semitisch in Anspruch nehmen: „*Πρίᾱπος* ist hebräisch פְּרִי יָפָה *p^erī jāpā* ʻdie Frucht ist schönʼ, d. h. Spender schöner Frucht: also ein *εὔκαρπος*, wie Dionysos auch genannt wird.“ Das wird man, wie so viele andere Wortdeutungen aus semitischer Quelle, mit denen derselbe Gelehrte die griechische Etymologie bereichert, ins Reich des Phantastischen zu verweisen haben.

Mit Anwendung indogermanischer, wenn auch nicht gerade griechischer, Sprachmittel hat sich Froehde zweimal in verschiedener Weise an dem Worte *Πρίᾱπος* versucht. Zuerst Bezz. Beitr. 9, 109f.: hier wird die Frage eines wurzelhaften Zusammenhangs mit got. *frijōn* ʻlieben, liebkosenʼ, *frijōnds* ʻFreundʼ, *frijaþwa* ʻLiebeʼ, aksl. *prijati* ʻhold sein, beistehenʼ und aind. *priyá-ḥ* ʻlieb, wert, erwünschtʼ, *prīṇāti* ʻer erfreut, stimmt günstig, macht geneigtʼ in Erwägung gezogen. Ich würde diese Vermutung, die ja auch Froehde selbst später aufgegeben hat, überhaupt nicht für erwähnenswert halten, wenn nicht neuerdings Bugge Christiania videnskabs-selskabs forhandl. 1904 No. 3 S. 3ff. des Separatabdrucks, ohne von seinem

Vorgänger zu wissen, denselben Gedanken geäußert hätte, um besonders die Vergleichbarkeit des *Πρίαπος* mit der germanischen weiblichen Gottheit aisl. *Frigg* ags. *Fríȝ* ahd. *Frî(j)a* und mit dem aschwed. *Fricco*, darauf gestützt, daß dieser bei Adam von Bremen 4, 26 als „pacem voluptatemque largiens mortalibus, cujus etiam simulacrum fingunt cum ingenti *priapo*" geschildert wird, darzutun. Den *Fricco* = aisl. **Frigge*, Stamm **Friggian-*, mag man ja mit Bugge für eine lokalmundartlich in Geltung gewesene Bezeichnung des altnordischen milden Gottes des Friedens und der Fruchtbarkeit, der sonst aschwed. *Frǿr*, aisl. *Frøyr* 'Herr, Gebieter' heißt, halten; seinem ursprünglichen Wortsinne nach könnte er jedoch, wenn die aisl. *Frigg*, ahd. *Frîa*, Óđenn-Wuotans Gemahlin, etymologisch sich mit aind. *priyā* Fem. 'Geliebte, Gattin' deckt und ebendahin auch aisl. *frí* oder *príe* M. 'Geliebter', *ἅπ. λεγ.* Hymiskv. 9, und ags. *fréo* asächs. *frî* N. 'Weib' gehören (vgl. Kluge, Etym. Wörterb. d. deutsch. Spr[6]. 124 s. vv. *frei*, *freien*), nur etwa dasselbe wie aind. *priya-ḥ* Mask. 'Freund, Geliebter, Gatte' bedeutet haben. Für die derb sinnliche Gestalt des *Πρίαπος* der Griechen aber würde es, meine ich, doch eine etwas zu edle und anständige Verwandtschaft sein, wollte man ihn sprachlich in die Sippe unserer deutschen Wörter *Freund*, *Friede*, *freien* und dazu vielleicht des griech. *πρᾱΰς* einstellen, abgesehen davon, daß übrigens auch morphologisch die Herleitung seiner Wortform aus dem Verbalstamme indog. **pri̯i̯ā-* = got. *frijō-*, aksl. *prija-* einige Schwierigkeit machen dürfte.

Entschieden glücklicher ist Froehde bei seinem zweiten Anlaufe, den Priaposnamen zu deuten, gewesen: Bezz. Beitr. 21 (1896) S. 199, in seiner letzten und erst nach seinem Tode erschienenen Arbeit über „Mythologische Namen", gelingt es seiner etymologischen Spürkraft, auf die richtige Fährte zu kommen, indem er in *Πρί-ᾱπο-ς* ein Kompositum vermutet, dessen zweiter Bestandteil *-ᾱπο-ς* mit dem Schlußgliede von lat. *prō-sāpia* zusammenhänge.

Ich habe über *prō-sāp-ia prō-sāp-iē-s* 'Sippschaft, Geschlecht, Familie' ausführlicher Paul-Braune-Sievers' Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 20 (1895) S. 93f. gehandelt und glaube dort gezeigt zu haben, daß und wie man dies lateinische Wort an lat. *sōp-io* 'penis' und aind. *sáp-a-ḥ* M. 'penis', *sāp-áyan* Part. 'futuens' anzuschließen habe. Ebenso Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. altind. Spr. 328[a]; zur Gewähr des lat. *sōpio* vergleiche man auch A. Sonny Wölfflins Archiv 10, 528. 11, 275f. Verbindet man das aber mit der Erkenntnis Froehdes, so wird mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit in *Πρί-ᾱπο-ς* ein **ἁπ-ο-ς* 'penis' gefunden werden dürfen, ein Synonymum also von *φαλλός*. Ein riesenhaftes aufgerichtetes männliches Glied als Sinnbild der zeugenden und befruchtenden Naturkraft war ja das charakteristische Merkmal des Priapos, das Attribut, mit dem er, der Vertreter des tierischen Begattungstriebes in seiner unverhüllten Gestalt, ständig dargestellt wurde.

Derselbe Gesichtspunkt in der Namengebung ist, wie es ja nahe liegt, bei einigen anderen Wörtern und Ausdrücken, die entweder als Epitheta und Beschreibungen des Priap selbst oder als Bezeichnungen ihm verwandter Gestalten im Griechischen vorkommen, anzutreffen. So vornehmlich bei dem *Ἰθύ-φαλλο-ς*, wie in gewissen Gegenden oder Kreisen derselbe Dämon nach Diod. Sic. 4, 6 genannt wurde, was aber als Appellativum *ἰθύφαλλος* sowohl *τὸ ἐντεταμένον αἰδοῖον* selbst als verschiedenes zu ihm in Beziehung Stehendes, die Teilnehmer des ithyphallischen Festzuges, auch die bei solchen Prozessionen gesungenen Lieder und die dazu aufgeführten Tänze, in anderer Übertragung einen 'Wollüstling, liederlichen Menschen', einen von der „Brüderschaft der *'Ιθύφαλλοι*" zu Athen, d. i. „derer 'die einander dem Ithyphallos weihen'" nach Demosthenes' Ausdruck (vgl. Usener Götternamen 359), bezeichnet. Bei Leonid. Tar. 26 (Anthol. Plan. 261, 1 sq.) ist von dem *Πρίηπος ἰθυτενὲς μηρῶν ὀρθιάσας ῥόπαλον* die Rede, was als Bestätigung

dafür dienen kann, daß auch der Ὀρθάνης genannte *πριαπώδης θεός*, der in Attika zu Hause war und von dort durch attische Kleruchen nach Imbros verpflanzt wurde (vgl. Foucart Bull. de corresp. hellén. 7, 166, Pape-Benseler Wörterb. d. griech. Eigennamen[3] 1072[a], Höfer in Roschers Ausführl. Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 3, 1209f., Preller-Robert Griech. Mythol.[4] 735 Anm. 4), von der Erektion, *ὀρθίασις*, des Penis seinen Namen hatte, nach wahrscheinlich schon den Alten klarer Etymologie, vgl. die Hesychglosse *Ὀρθάνης· τῶν ὑπὸ τὸν Πρίαπόν ἐστι θεῶν, καὶ αὐτὸς ἐντεταμένον ἔχων τὸ αἰδοῖον*, anderseits den witzigen Gebrauch des Eigennamens *Ὀρθαγόρας* bei Aristoph. Eccl. 916, d. i. *τὸ αἰδοῖον* nach der Erklärung des Schol. zu der Stelle. *Ὀρθ-άνη-ς* ist 'wer durch den *ὀρθός* scil. *φαλλός*, oder das *ὀρθόν* scil. *αἰδοῖον*, charakterisiert ist', dieselbe Wortschöpfung maskulinen Gepräges von *ὀρθός* aus, wie der Name der göttlichen Vorsteherin weiblicher Kunstfertigkeit, des Spinnens und Webens, *Ἐργ-άνη* 'Werkmeisterin' ihr oder der ihre Spezialrolle mit übernehmenden Athene von dem *ἔργον*, den *ἔργα γυναικήϊα*, *ἔργα Ἀθηναίης* gegeben ist (vgl. Pape-Benseler Wörterb. d. griech. Eigennamen[3] 374[b], Preller-Robert Griech. Mythol.[4] 209. 221f., Roscher Lex. d. griech. u. röm. Mythol. 1, 681 f.).[1]

Unser *Πρίāπος* war eben eine einzelne von mehreren im alten Griechenland verbreiteten Benennungen desselben dämonischen Wesens, ursprünglich also auch sein Name von örtlicher Beschränkung, sein Kultus, wie man begründeterweise annimmt, in den am Hellespont und an der Propontis gelegenen Städten, Lampsakos, Parion u. a., heimisch, dann über Lydien, über Lesbos, Thasos und andere Inseln weiter westlich dringend,

[1] In der Namenbildung mehrerer litauischer „Sondergötter" mit *-in-i-s*, fem. *-in-ė*, *Ežer-in-i-s*: *ẽžera-s* 'Teich', *Jav-in-ė*: *javaĩ* 'Getreide' u. a., worüber Näheres bei Usener Götternamen 90. 92. 111. 115 nach Solmsen, könnte das Element *-in-* das dem griech. *-αν-* von *Ὀρθ-άν-η-ς*, *Ἐργ-άν-η* genau entsprechende Ableitungsmittel = indog. *-n̥n-* gewesen sein; vgl. Brugmann Grundriß 2, 140.

frühzeitig ferner dem bakchischen Gottesdienste, und speziell dem kleinasiatischen, angegliedert, so daß man ihn auch wohl als einen Sohn des Dionysos auffaßte oder seinen Namen für einen Beinamen dieses Gottes hielt. Vgl. Preller-Robert a. a. O. 735 ff., Voigt bei Roscher a. a. O. 1, 1063, Kretschmer Einleit. in d. Gesch. d. griech. Spr. 206.

War *ἰθύ-φαλλο-ς* 'der gerade emporgerichtete *φαλλός*' oder 'wer einen solchen, ein *ἰθυτενὲς ῥόπαλον*, hat', so wird der Wortsinn von *Πρί-[h]ᾱπο-ς* bahuvrīhisch 'wer vorn einen **ἅπο-ς*, *sōpio*, d. i. einen bemerkenswerten oder auffällig großen, hat' gewesen sein. Das Präfix *Πρῐ-* = indog. **pri* 'vor, vorn' stellt regelrecht die schwächste Ablautsform zu dem vollstufigen indog. **prai* dar, das historisch durch lat. *prae*, *prae-ter*, osk. prai und *prae-* in *prae-fucus*, *prae-sentid*, umbr. pre *pre* 'prae, ante', pre- *pre-* Präf. 'prae-', lit. *prë̃* mit Gen. 'bei' vertreten ist. Dasselbe grundsprachliche **prĭ* oder seine alte Satzschwesterform mit der monophthongischen Länge **prī* spiegeln auf italischem Boden päl. *pritrom-e* 'vorwärts, fürbaß, protinus' und *pristafalacirix* 'Tempelvorsteherin, antistita', sowie lat. *prior* Komp. für urlat. **prĭ-i̯ōs* oder **prī-i̯ōs* wider. Das alat. *pri* der Glosse „*pri* antiqui pro *prae* dixerunt“ Paul. Fest. 226, 8 Müll. käme, da es zur Erklärung von *prīvignus* dient, als Zeugnis für das langvokalische **prī* in Betracht; und so wohl auch lat. *prī-dem* und *prī-diē*, die, indem sie eigentlich 'vorher schon' und 'am Vortage' bedeuteten, am einfachsten eben *prī-* als Vorsilbe ergeben (vgl. Stolz Histor. Gramm. d. lat. Spr. 1, 405), bei umständlicherer Analyse ein komparativisches **prīz-* aus **prii̯-is-* (Pott Etym. Forsch. 2[1], 79. 281. 304. 634. 1[2], 440. 527. 547. 560, Vaniček Griech.-lat. etym. Wörterb. 357. Etym. Wörterb. d. lat. Spr.[2] 124, Havet Mém. soc. linguist. 4, 228. 229, Leo Meyer Vergleich. Gramm. 1[2], 340. 487, Bréal-Bailly Dict. étym. lat. 283[a], Wharton Etym. lat. 80, Verf. Indog. Forsch. 8, 289; schwankend Brugmann Grundriß 2, 407). Auf **prī* weist dann sicher auch das lit. *pry-* 'vor,

bei, zu' in substantivischen Zusammensetzungen, z. B. *prý-butis* 'Vorderteil des Wohnhauses, Hausflur', *pry-szakỹs* 'Vorderteil, Fronte', *prý-kalba* 'Vorrede' (daneben *prė̃-kalba*), *prý-bėga* 'Zuflucht', *prý-kelis* 'Nebenweg', während das Nähe und Gegenwart bezeichnende aksl. *pri* 'bei, an, neben' doppeldeutig ist, sowohl = lit. *prė̃*, lat. *prae* sein mag (Brugmann Kurze vergleich. Gramm. 473), als auch = lit. *pry-*, lat. *prī-*. Endlich das lit. *pri-* 'hinzu-, bei-, an-, voll-' in Verbalverbindungen, *pri-bė́gu* 'ich laufe an, fliehe hinzu', *prì-vedu pri-vèsti* 'hinzuführen', *pri-bū́ti* 'beiwohnen', (*dū́na*) *pri-kė̃pusi* 'angebackenes (Brot)', *pri-manýti* 'so ziemlich verstehen', *pri-pìlti* 'vollschütten', *prì-lipu pri-lìpti* 'ersteigen' u. a., anbelangend, so mag dies die Form sein, die dem Vordergliede des Kompositums gr. *Πρῐ-ᾱπο-ς* am genauesten kongruent wäre. Vgl. Fick Vergleich. Wörterb. 1⁴, 484, von Planta Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 1, 99. 146. 148. 2, 452. 456, Lindsay-Nohl Die lat. Spr. 677, Sommer Indog. Forsch. 11, 13. 92 f. Handb. d. lat. Laut- u. Formenl. 501, Hans Reichelt Bezz. Beitr. 26, 228. Ob auch in got. *frisahts* 'Bild, Abbild, Vorbild' das in Rede stehende indog. **prĭ-* 'vor, vorn' zu suchen sei, wie zuerst Jac. Grimm Deutsche Gramm. 3, 256 f., zuletzt Uhlenbeck Kurzgef. etym. Wörterb. d. got. Spr.² 50ᵇ, von Grienberger Unters. z. got. Wortkunde 75 f. und Reichelt a. a. O. angenommen haben, und ob ferner auch das ahd. *frist* 'Frist, Aufschub, abgegrenzte Zeit' es enthalte, mag hier dahingestellt bleiben; nach Brugmann Indog. Forsch. 13, 164. Kurze vergleich. Gramm. 473 f. wäre es nicht der Fall, doch befriedigt mich seine abweichende Erklärung dieser beiden germanischen Wortbildungen nicht.

Ihren festesten Halt gewinnt die von mir vorgeschlagene etymologische Deutung der Anfangssilbe von *Πρι-ᾱπο-ς* dadurch, daß das Adverb indog. **prĭ* eben auch im Griechischen selbst vorliegt. Es erscheint hier, seine beiden altererbten Vokalquantitäten aufweisend, in geringfügiger Modifikation der

inneren wie der äußeren Sprachform: das Wörtchen *πρί-ν*, meist *πρῐν*, bei Homer aber auch *πρῑν* gemessen, zeigt die ursprüngliche örtliche Bedeutung 'vor, vorn' zu der zeitlichen 'zuvor, vorher, früher, eher, vormals, ehemals' und bei konjunktionalem Gebrauche 'bevor, ehe' verschoben, dazu den Anwuchs des wortschließenden Nasals. Auf seine morphologische Konstitution näher einzugehen, möchte ich anderem Orte und späterer Gelegenheit vorbehalten. Hier bemerke ich darüber nur, daß die meistens übliche und seit Pott Etym. Forsch. 2¹, 39. 281 oft wiederholte Auffassung des *πρίν* als eines Komparativgebildes, in engerem Anschluß an lat. *prius* und an das in lat. *prīs-cu-s, prīs-tinu-s* und *prīmus* pälign. *prismu* enthaltene **prii̯-is- prīs-*, meines Erachtens unhaltbar ist; wahrscheinlich dagegen die Identität des auslautenden Nasals mit dem des begriffsantipodischen *νῦ-ν* = lat. *nu-m, etiam-num, nun-c*. Von *νῦ-ν, νῠ-ν* mag also wohl zufolge formaler Angleichung der gegensätzlichen Begriffe dem *πρί-ν* das *-ν* zugekommen sein, wofern nicht etwa die Quelle desselben hier und dort eine gemeinsame war und auf einer besonderen Art alter Formung des Auslauts adverbialer Wörter beruht.[1]

---

[1] Der zweite Beitrag über *πέλωρ* und *τέρας*, der mit dem ersten zugleich der Redaktion übergeben wurde, kann leider erst im nächsten Hefte erscheinen, weil in diesem der Raum mangelt. A. D.

Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἕβδομος

(Eine Verteidigung)

Von **W. H. Roscher** in Wurzen

Si duo faciunt idem, non est idem: die Wahrheit dieses Spruches wird jeder anerkennen, der meine im Archiv für Religionswissenschaft 1903 S. 64 ff. erschienene kleine Abhandlung über die Kultsitte des βοῦς ἕβδομος mit dem kürzlich von P. Stengel, einem unserer tüchtigsten und rührigsten Forscher auf dem Gebiete der griechischen Sakralaltertümer, über dasselbe Thema im Hermes 1903 S. 567 ff. veröffentlichten Aufsatze vergleicht. Wenn auch das Quellenmaterial, das wir beide benutzen, fast das gleiche ist, so sind doch die Ergebnisse, zu denen Stengel gelangt ist, so total von den meinigen verschieden, daß mir als dem Angegriffenen, wie ich glaube, die wissenschaftliche Pflicht obliegt, meine bisherigen Ansichten auf Grund der Stengelschen Darlegungen einer gründlichen Prüfung zu unterziehen und, wenn nötig, zu modifizieren.[1]

Bei den antiken Schriftstellern, welche von der Bedeutung des βοῦς ἕβδομος handeln, finden wir, zum Teil unmittelbar nebeneinanderstehend[2], zwei ganz verschiedene Erklärungen

---

[1] Auch deshalb konnte ich an Stengels Aufsatz nicht stillschweigend vorübergehen, weil ich demnächst eine Abhandlung über die Siebenzahl im Kultus und Mythus der Griechen zu veröffentlichen gedenke, vor deren Erscheinen diese Streitfrage notwendig erledigt sein muß.

[2] Vgl. Suid. s. v. βοῦς ἕβδομος und Apostolius in d. Paroemiogr. Gr. ed. Gotting. II S. 332.

dieses Ausdrucks: die eine von ihnen, die wir mit **a)** bezeichnen wollen, bezieht ihn auf sechs vor dem *βοῦς ἕβδομος* genannten Kuchen von Ochsengestalt geopferte mondförmige Rundkuchen (*σελῆναι*), die andere **b)** dagegen auf sechs zuvor geopferte verschiedene lebendige Tiere.

a) Da hinsichtlich der Überlieferung von a) glücklicherweise zwischen mir und Stengel keine wesentliche Differenz besteht, so kann ich mich darüber verhältnismäßig kurz fassen, indem ich im übrigen auf das von mir a. a. O. S. 67 ff. Anm. 3 ff. und von Stengel S. 568 f. angeführte Material verweise. Das von Eustathios z. Il. Σ v. 575 S. 1165, 6 ff. gegebene Zitat aus des Lexikographen Pausanias *Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή* (Schol. Thuc. 6, 27) lautet: *βοῦς παρὰ τοῖς παλαιοῖς ἐλέγετο καί τι πέμματος εἶδος, ἀφ' οὗ παροιμία τὸ βοῦς ἕβδομος, ἔχουσα λόγον τοιόνδε. σελῆναι πέμματα ἦσαν πλατέα κυκλοτερῆ, ἐπὶ δὲ ἓξ σελήναις τοιαύταις βοῦν, φασὶν, ἕβδομον ἔπεττον κέρατα ἔχοντα κατὰ μίμησιν πρωτοφυοῦς (-φαοῦς) σελήνης. ἔθυον μὲν οὖν καὶ ἐπὶ τέσσαρσι ποπάνοις τοῦτον τὸν βοῦν καὶ ἐκάλουν αὐτὸν πέμπτον βοῦν, μᾶλλον μέντοι ἐπὶ ταῖς ἓξ ἔθυον αὐτὸν, ὃς καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο ἕβδομος βοῦς. ὁ δὲ ταῦτα ἱστορήσας Παυσανίας λέγει καὶ ὅτι αἱ ῥηθεῖσαι σελῆναι τὰ πέμματα καὶ πέλανοι ἐλέγοντο, καὶ ὅτι πεμμάτων εἶδος καὶ οἱ ἀνάστατοι πλακοῦντες καὶ οἱ χαρίσιοι καὶ οἱ ἀμφιφῶντες, καὶ φθόϊς δέ, φησι, πέμματα μετὰ σπλάγχνων ἐσθιόμενα· καὶ ὅτι οἱ ῥηθέντες ἀμφιφῶντες ἄλλως τε οὕτως ἐκαλοῦντο ἀπὸ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ διότι δὲ* [?] *ἐκόμιζον αὐτοὺς δᾴδια ἡμμένα περιπηγνύντες ἐπ' αὐτούς κ. τ. λ.* Fast genau dasselbe steht bei Suidas s. v. *ἀνάστατοι* und *βοῦς ἕβδομος*, wo auch ein paar erlesene Zitate aus den Daitaleis des Aristophanes, dem Erechtheus des Euripides, der Iris des Achaios, der Atalante des Euthykles sowie aus Apollodoros *π. θεῶν* (= frgm. 39 Müller) hinzugefügt sind: ein deutlicher Beweis für die Trefflichkeit und das Alter der Quelle, der sie entstammen (Didymos?). Nimmt man dazu

noch die interessante Notiz bei Hesychios s. v. βοῦς ἕβδομος ... ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερόν, Κλειτόδημος ἐν Ἀτθίδι φησί, so wird es durchaus wahrscheinlich, daß die Erklärung des βοῦς ἕβδομος im letzten Grunde auf eine Atthis, vielleicht gerade die des Kleitodemos, zurückgeht, zumal da die Atthidenschreiber nach Ausweis der erhaltenen Bruchstücke sich nicht bloß mit der Deutung und Etymologie sakraler und mythologischer Namen und Ausdrücke, sondern auch, wie z. B. Demon, geradezu mit der Erklärung von παροιμίαι attischen Ursprungs beschäftigt haben.[1] Von grundlegender Wichtigkeit sind aber für unseren Zweck zwei Notizen, die wir jenen Zeugnissen zu verdanken haben:

1. Daß der βοῦς ἕβδομος genannte Opferkuchen im Anschluß an das Opfer (πρόθυμα? Stengel S. 569) von sechs runden Kuchen (σελῆναι) dargebracht wurde und davon seinen Namen haben soll, und

2. daß neben dem βοῦς ἕβδομος auch ein βοῦς πέμπτος vorkam, dem das Opfer von nur vier σελῆναι vorausging.[2]

Wie nun Stengel angesichts dieser durchaus unverfänglichen Nachrichten dazu kommt, S. 569 zu behaupten: „Den Namen hat der Kuchen (βοῦς ἕβδομος) natürlich [?] nicht davon empfangen, daß man ihn an siebenter Stelle darzubringen pflegte, sondern weil er das siebente opferbare ἔμψυχον darstellt [?]; das beweist [?] schon das Sprichwort, und es wird sich noch weiter bestätigen; βοῦς πέμπτος aber war überhaupt keine sakrale, sondern wohl nur eine witzige [?] Bezeichnung; weit mehr Wahrscheinlich-

---

[1] Vgl. Clitodem. fr. 21 (über Ὕης); Phanodem. fr. 24. Philochor. fr. 6 (Σίντιες v. σίνεσθαι); fr. 7 (Πελασγοί = πελαργοί); fr. 5 (Τύραννος = Τυρρηνός), fr. 31 (über νηφάλια); fr. 32 (ἐπίβοιον); fr. 64 (über das Abschaffen von Rinderopfern) usw. Demon fr. 5 ff. 22 und dazu Müllers praef. S. LXXXVII f.

[2] Bisweilen erscheint auch das bloße βοῦς im Sinne von βοῦς ἕβδομος: vgl. Archiv für Religionswissenschaft 1903 S. 67 Anm. 2.

keit [?] hat, daß umgekehrt der *βοῦς ἕβδομος* die Zahl der vorher geopferten Selenen bestimmt hat", das verstehe ich um so weniger, als er Zeugnisse für seine mit der angeführten Tradition in schroffem Widerspruch stehenden Ansichten bisher nicht hat nachweisen können.[1] Außerdem kommt noch in Betracht, daß die Zahlen in den Ausdrücken *βοῦς ἕβδομος* und *βοῦς πέμπτος* jede Bedeutung und Pointe verlieren würden, wenn man sie nicht mit den antiken Erklärern auf die siebente und fünfte Stelle beim Opfer beziehen wollte (s. unt. S. 6).

b) Nach einer zweiten ganz verschiedenen, aber doch im Grunde auf dem gleichen Prinzip beruhenden Deutung[2] soll sich der *βοῦς ἕβδομος* auf das Opfer von sechs lebendigen Tieren beziehen. Diese Erklärung liegt in nicht weniger als vier verschiedenen Varianten vor, die ich, um dem Leser ein klares Urteil darüber zu ermöglichen, notwendigerweise hier nebeneinander aufführen muß.

Ia. Suid. s.v. *βοῦς ἕβδομος*:

ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. οἱ γὰρ πένητες ἔμψυχον μὴ ἔχοντες θῦσαι ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου. θυομένων δὲ τῶν ἓξ ἐμψύχων, προβάτου, ὑός, αἰγός, βοός, ὄρνιθος, χηνός, ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου· καὶ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἄψυχον ἐξεδόθη εἰς παροιμίαν.

Ib. Suid. s. v. *θῦσον*:

ὅτι ἓξ θυσίαι ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο, προβάτου, ὑός, βοός, αἰγός, ὄρνιθος, χηνός, ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου. [καὶ ζήτει ἐν τῷ βοῦς ἕβδομος.] Man beachte die schwankende Stellung v. *βοῦς* (an 3., 4. od. 5. Stelle)!

Ic. Cod. S Macarii 2,89:

βοῦς ἕβδ. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων· οἱ γὰρ πένητες τῶν Ἀθηναίων ἓξ ἀεὶ θύοντες ἔμψυχα, πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, βοῦν, χῆνα, ἕβδομον ⟨τὸν βοῦν⟩ ἐπέθυον, πέμμα τετράγωνον. ἐπειδὴ τοίνυν ἀναίσθητον ἐδόκει τὸ ζῷον, ἐπισκώπτοντες τοὺς ἀνοήτους ἐκάλουν βοῦν ἕβδ.

[1] Erst nachträglich bemerke ich, daß Stengel bereits in seinen Kultusaltertümern § 69 die beiden Suidasstellen (s. v. *θῦσον* und *βοῦς ἕβδομος*) ebenso wie in seinem Hermesaufsatze erklärt, diesen also wohl zur Rechtfertigung seiner schon vor 13 Jahren ausgesprochenen Annahmen gegenüber meinem Artikel über den *βοῦς ἕβδομος* geschrieben hat.

[2] Solche Doppelerklärungen sind bei den Paroimiographen gar nicht selten; vgl. z. B. die Göttinger Ausgabe I praef. S. XVI ff. Cohn, Jahrb. f. kl. Philol. 1886 S. 831. Zenob. 1, 1. 54; 2, 55 usw.

IIa. Diogenian. 3, 50:

Βοῦς ἕβδ. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. Ἕβδομος δέ, ὅτι ἓξ θύοντες[1], *πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν, χῆνα, ἕβδομον τὸν βοῦν ἔθυον.*

IIb. Apostol. 5, 8:

Οἱ δέ φασιν ἕβδομον βοῦν, ὅτι οἱ πένητες ἔθυον ἔμψυχα ἕξ· πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν, χῆνα καὶ ἕβδομον βοῦν.

IIc. Cod. K Macarii II 89:

Wie oben, nur lautet die Aufzählung der 6 *ἔμψυχα· πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν, χῆνα* . . .

III. Zenob. b. Miller, Mélanges S. 357 (= Stengel S. 573):

ἕβδομον δὲ ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον οἱ πένητες, πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, βοῦν, χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πετεινὸν (!) *βοῦν.*

IV. Miller a. a. O. S. 377 (= Stengel S. 571):

ἓξ ἔμψυχα θύοντες, πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, χῆνα, νῆσσαν, ἕβδομον ἐπέθυον [NB.!] *πέμμα εἰς σχῆμα βοός.*

Wie man leicht erkennt, zerfallen diese acht Varianten, genau genommen, in zwei Hauptklassen, je nachdem das *πετεινόν* in der Reihe der 6 *ἔμψυχα* erscheint (IIa, IIb, IIc) oder dafür *βοῦς* eingesetzt wird (Ia, Ib, Ic). Nr. III sucht beide Varianten in unsinniger Weise zu vereinigen, indem es *βοῦς* zwischen *ὄρνιν* und *χῆνα* beibehält und das demnach überzählig gewordene *πετεινόν* in überaus törichter Art an den Schluß vor *βοῦν* setzt. Nr. IV endlich stellt statt *πετεινόν* in der Reihe der Vögel die *νῆσσα*, was offenbar die nicht üble Konjektur eines späteren Korrektors ist, der mit Recht sowohl an *βοῦς* wie an *πετεινόν* Anstoß nahm und statt des Vogels im allgemeinen (*πετεινόν*)[2] einen bestimmten der Gans nahestehenden Vogel, also die Ente, zu setzen sich entschloß.

---

[1] Cod. B: *ἐπειδὴ ἓξ ἔθυον οἱ πένητες, πρ.* etc. . . . *καὶ ἕβδ. τ. βοῦν.* Cod. K: *οἱ γὰρ πένητες βοῦν ἔπλαττον ἐξ ἀλεύρου θυομένων τῶν ἓξ ἐμψ. κ. τ. λ.*

[2] Daß *πετεινόν* in der späteren Prosa Vogel oder Geflügel bezeichnen kann, ersieht man z. B. aus Horapollon, Hierogl. 1, 6. 54. 2, 56. Artemid. *on.* 1, 37 *τινος τ. ἄλλων τετραπόδων ἢ πετεινοῦ κεφαλὴν δοκεῖν ἔχειν.* Das Wahrscheinlichste ist wohl, daß in dem Archetypus in der Reihe der Vögel eine Lücke entstanden war, die im Hinblick auf die Notwendigkeit, eine Reihe von 6 Tieren zu schaffen, entweder durch das unbestimmte *πετεινόν* oder durch das unverständliche *βοῦς* ausgefüllt wurde. Ähnlich Wolff zu Porphyr. de philos. ex orac. haurienda S. 188. v. Leutsch und Schneidewin vermuten statt *πετεινόν πέλειαν*, ich a. a. O.

Wie stellt sich nun Stengel zu diesen so verschiedenen Varianten? Er entscheidet sich ganz bestimmt für diejenige Überlieferung, die den Ochsen in die Reihe der 6 ἔμψυχα setzt (s. Nr. Ia, Ib, Ic und III), und glaubt, daß Nr. III dem ursprünglichen Wortlaute am nächsten komme, indem er schreibt ἕβδομον δὲ, ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον [οἱ πένητες], πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, βοῦν, χῆνα, <ἔθυον οἱ πένητες> καὶ ἕβδομον τὸν πετ<τόμε>νον [so für πετεινόν] βοῦν. Zum Verständnis bemerkt er: „Die Verderbnis entstand dadurch, daß man οἱ πένητες hinter das erste ἔθυον setzte und dann das (jetzt unverständlich gewordene) zweite ἔθυον strich" (S. 573). Als Sinn des Ganzen nimmt er (S. 567) an: „Man hat zu Opfern sechs verschiedene Tiere benutzt, die Armen aber, denen ein ἔμψυχον zu teuer war, halfen sich damit, daß sie ein Rind aus Brot- oder Kuchenteig buken und es statt eines lebendigen darbrachten."[1]

Gegen diese Annahmen Stengels erheben sich, soviel ich sehe, folgende gewichtige Bedenken:

1. Versteht man nicht, daß der ochsengestaltige Opferkuchen deswegen βοῦς ἕβδομος genannt worden sein soll, weil 6 verschiedene Tiere überhaupt zu Speiseopfern verwendet wurden: nämlich Schafe, Schweine, Ziegen, Hühner, Rinder und Gänse. Nehmen wir Stengels Lesung und Deutung an, so wird gerade das Beiwort ἕβδομος, das ja vor allem erklärt werden soll, unverständlich und verliert seine Pointe, auf die es doch, wie die Tendenz der ganzen paroimiographischen Auseinandersetzung lehrt, vorzugsweise ankommt.

S. 65 f. περιστέριον; Stengel a. a. O. S. liest: ... ὄρνιν βοῦν χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πεττόμενον βοῦν (s. oben!).

[1] Man sieht freilich nicht recht ein, warum die πένητες nur ein Rind und nicht auch eins der anderen genannten Tiere aus Teig hergestellt haben sollen, zumal da der Scholiast zu Thukyd. 1, 126, 4 ausdrücklich bezeugt, daß man bei dem Feste der Diasia in Athen πέμματά τινα εἰς ζῴων (nicht βοῶν!) μορφὰς τετυπωμένα (also nicht bloß in Ochsenform!) geopfert habe. Vgl. auch Alkiphr. unt. S. 13 Anm. 2.

2. Sind die Paroimiographen, wie Stengel (S. 568) selbst zugibt, ebenso wie deren Göttinger Herausgeber, ich und wohl auch Usener[1], von der Voraussetzung ausgegangen, es handle sich hier um die Darbringung einer ἑβδομάς von Opfertieren, nicht aber, wie Stengel annimmt, um die Aufzählung der sechs in der Regel zu Speiseopfern verwendeten Tiergattungen. Dieses Zugeständnis ist mir um so wertvoller, je bedenklicher es scheint, die offenbare Tendenz der uns vorliegenden paroimiographischen Überlieferung zu ignorieren. Daß in der Tat die Paroimiographen nicht an eine einfache Aufzählung der sechs opferbaren Tiere, sondern ganz speziell an eine aus sieben verschiedenen Opfertieren bestehende ἑβδομάς[2] (nach Analogie einer τριττύς, δωδεκηΐς, ἑκατόμβη, χιλιόμβη usw.) gedacht haben, lehrt deutlich die oben unter a) besprochene Deutung, welche den βοῦς ἕβδομος aus dem Opfer einer ἑβδομάς, den βοῦς πέμπτος aus dem Opfer einer πεντάς von Kuchen zu erklären sucht.

3. Wenn Stengel recht hätte, so müßten in den sämtlichen oben angeführten Zeugnissen die aufgezählten opferbaren Tiere nicht im Singular ohne Artikel, sondern vielmehr entweder im Plural ohne Artikel oder im Singular mit Artikel auftreten, es müßte also z. B. bei Suidas a. a. O. nicht heißen θυομένων δὲ τ. ἓξ ἐμψύχων, προβάτου, ὑός, αἰγός usw., sondern vielmehr entweder προβάτων, ὑῶν,

[1] Usener, *Dreiheit*, Rhein. Mus. 1903 S. 350, wo der βοῦς ἕβδομος als Beleg dafür angeführt wird, daß der Selene die Siebenzahl geheiligt war.

[2] Eine solche 'Hebdomas', von der Stengel nichts wissen will, ist ebensowenig anstößig wie die mehrfach bezeugten Dodekeides (Hesych. I S. 548 Schm. Schol. *Il.* Z 93: θυσία παρὰ τοῖς Ἀττικοῖς. Paus. b. Eust. z. Od. α S. 1386, 48 und 1676, 40, wo auch eine χιλιόμβη erwähnt wird, Soph. Trach. 759; Dittenb. *Syll.* 170, 62; v. Prott, *Leges sacrae* S. 27 Kos [πυροὶ ὄϊες δυώδεκα]) und Dekades (Horaz Carm. 4, 2, 53: *te decem tauri totidemque vaccae ... solvent*). Ja sogar eine ἑνδεκάς kommt vor: v. Prott a. a. O. S. 14, 29 ff. [Mykonos]: ταῦρος καὶ δέκα ἄρνες, als Opfer für den Apollon Hekatombios, d. h. zum Ersatz für eine Hekatombe.

αἰγῶν usw. oder auch allenfalls *τοῦ προβάτου* usw. Der Singular ohne Artikel weist, wie deutlich aus den Aufzählungen der einzelnen Tiere der Trittyen[1] usw. hervorgeht, eben auf ein Hebdomadenopfer hin, zu dem nicht Schafe, Schweine, Ziegen usw., sondern nur je ein Schaf, ein Schwein, eine Ziege usw. gehörten.

4. Sehr sonderbar ist es, daß nach Stengels Emendation des Textes (S. 573) bei Miller, M. S. 357 der Ochse als opferbares Tier mitten unter dem Geflügel, und zwar zwischen

---

[1] Xenoph. Anab. 2, 2, 9: *ταῦτα δ' ὤμοσαν σφάξαντες κάπρον καὶ ταῦρον καὶ λύκον καὶ κριόν*, wo der *λύκος* die ungriechische (persische) Zugabe zur Trittys bedeutet. Demosth. g. Aristocr. § 68 S. 642: *ὄμνυσιν* . . . *στὰς ἐπὶ τῶν τομίων κάπρου καὶ κριοῦ καὶ ταύρου.* Schol. Il. *T* 197: *πρὸς δὲ τὰ ὅρκια τρισὶν ἐχρῶντο Ἀττικοὶ κάπρῳ, κριῷ, ταύρῳ.* Hesych. s. v. *τρικτύα· τριάδα. ἔνιοι θυσία κάπρου, κριοῦ, ταύρου.* (Man beachte, daß hier die Reihenfolge der Tiere genau dieselbe ist, wie bei den römischen Suovetaurilia, bei denen, wie die Bildwerke lehren, die drei Tiere nach der Größe in aufsteigender Linie geordnet auftraten!). Phot. lex. s. v. *τριττύαν· θυσίαν. Καλλίμαχος μὲν τὴν ἐκ κριοῦ, ταύρου καὶ κάπρου, Ἴστρος δὲ ἐν μὲν Ἀπόλλωνος ἐπιφανείαις ἐκ βοῶν, αἰγῶν, ὑῶν ἀρρένων, πάντων τριετῶν* (dies ist das einzige Beispiel, wo die Tiere der *τριττύς* im Plural genannt sind, vielleicht mit Bezug auf den vorangehenden Plural *ἐπιφανείαις*!). Ebenso wie bei Kallimachos erscheinen die Tiere geordnet Od. *λ* 130: *ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον*: für diese Ordnung scheint der Gesichtspunkt der Symmetrie maßgebend gewesen zu sein: der Stier in der Mitte und rechts und links von ihm die kleineren Tiere. Ähnlich auch Diod. 4, 39: *Μενοίτιος ὁ Ἄκτορος υἱός, φίλος ὢν Ἡρακλεῖ, κάπρον καὶ ταῦρον καὶ κριὸν θύσας ὡς ἥρωι κατέδειξε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν Ὀποῦντι θύειν καὶ τιμᾶν ὡς ἥρωα τὸν Ἡρακλέα.* Plut. Pyrrh. 6: *κάπρου καὶ ταύρου καὶ κριοῦ προσαχθέντος* [zum Eidopfer] und oben Xenoph. Anab. 2, 2, 9. — Dagegen nennen den Ochsen als erstes Tier der Trittys die Inschrift bei Dittenberger, *Syll.* 13, 36: *τριττοίαν βόαρχον χρυσόκερον*, d. i. Stier, Bock, Widder, Theocr. epigr. 4, 16: *δαμάλαν, τράγον, ἄρνα*; Eustath. z. Od. p. 1676, 37 . . *βοὸς καὶ αἰγὸς καὶ προβάτου*; Paus. 2, 11, 7: *ταύρου ἀρνὸς ὑός.* — Ebenso wie in allen diesen Beispielen wird auch sonst fast immer, wenn es sich um ein Opfertier handelt, das Zahlwort *εἷς* weggelassen (eine einzige Ausnahme s. S. 9 Anm. 2, wo der Gegensatz *ἑκατόν* das *ἑνός* bedingt hat); vgl. die zahlreichen Zeugnisse in den von Prott gesammelten *Leges sacrae.* Vgl. auch d. ath. Votivrel. b. v. Sybel nr. 6070.

Huhn und Gans, also von den übrigen Vierfüßlern getrennt, auftritt.[1] Diese Anordnung der Opfertiere ist, soviel ich weiß, ohne Analogie und widerstreitet dem sonst so deutlich hervortretenden Sinn der Alten für Parallelismus und Symmetrie. Wie ich schon in meiner ersten Abhandlung hervorgehoben habe, sollte man eigentlich hier, wo es sich nach Stengel nur um eine Aufzählung der opferbaren Tiere handelt, den Ochsen an der Spitze der Vierfüßler erwarten, da er nicht bloß das bei weitem größte und wertvollste Objekt unter ihnen darstellt, sondern auch bei Opferprozessionen oft vor den übrigen Tieren zum Altar geführt und geschlachtet wurde.[2]

5. Schon rein äußerlich betrachtet erscheint die Emendation, die Stengel nötig hat, um den von ihm gewünschten Sinn zu erzielen, viel zu kühn und kompliziert, um wahrscheinlich zu sein, insofern er gezwungen ist, nicht bloß eine Streichung und eine starke Transposition mit Zusatz vorzunehmen, sondern auch zugleich das überlieferte *πετεινόν* in *πεττόμενον* zu korrigieren.

So bleibt uns denn, nachdem wir gesehen, welch unübersteigliche Schwierigkeiten die Stengelsche Auffassung des *βοῦς ἕβδομος* darbietet, gar nichts anderes übrig, als zu der Ansicht der Paroimiographen selbst, denen sich auch deren letzte Herausgeber, Usener und meine Wenigkeit angeschlossen

---

[1] Daß die weit größeren und wertvolleren *τετράποδα* den *ὄρνιθες* (*δίποδα*) vorangehen, ist auch sonst die Regel: vgl. z. B. Paus. 4, 31, 9: *ζῶα τὰ πάντα ὁμοίως καθαγίζουσιν* [die Messenier im Kult d. Eileithyia], *ἀρξάμενοι γὰρ ἀπὸ βοῶν τε καὶ αἰγῶν καταβαίνουσιν ἐς τοὺς ὄρνιθας ἀφιέντες ἐς τὴν φλόγα.* Artemid. on. 2, 11 S. 99 Herch.: *ἄρξομαι δὲ ἀπὸ τετραπόδων.* Sibyll. b. Clem. Al. protr. 4, 62 S. 41 Sylb. *θυσίαισι τετραπόδων, διπόδων πτηνῶν θηρῶν τε φόνοισι.* Evang. Joh. 2, 14: *καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πωλοῦντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστεράς.* Weitere Zeugnisse s. 4. Mos. 28, 11 ff. u. unt. S. 434.

[2] Vgl. Dittenberger, *Syll.*[1] Nr. 207, 8—9 (192/1 v. Chr.): *θυσίαν συνετέλεσαν τῶι θεῶι ἑκατόμβην βούπρω[ιρον καὶ] δωδεκαΐδα βούπρωιρον τᾶι Ἀθανᾶι.* Ib. 13, 37: *τριττοία βόαρχος.* Hesych. s. v. *βούπρωρον· θυσία ἐξ ἑκατὸν προβάτων καὶ βοὸς ἑνός.*

haben, zurückzukehren und auch die zweite Erklärung des *βοῦς ἕβδομος* (b) ebenso wie die erste (a) auf ein hebdomadisches Opfer zu beziehen. Ich lese also nach wie vor in Übereinstimmung mit den Zeugnisklassen II und IV bei Macarius a.a.O. mit dem besonders gute Tradition[1] verratenden Cod. K: *Βοῦς ἕβδ. ἐπὶ τῶν ἀναισθήτων. οἱ γὰρ πένητες τῶν Ἀθηναίων ἓξ ἀεὶ θύοντες ἔμψυχα, πρόβατον, ὗν, αἶγα, ὄρνιν, πετεινόν*(†)[2], *χῆνα, ἕβδομον* <*τὸν βοῦν*> *ἐπέθυον, πέμμα τετράγωνον κ. τ. λ.*

Gegen die von Stengel a. a. O. gegenüber meiner Erklärung und Lesung vorgetragenen Bedenken habe ich folgendes zu erwidern.

Wenn Stengel (S. 570) an der aus einem Schaf, Schwein, Ziege, Huhn, *πετεινόν* [?], Gans und Kuchen bestehenden Hebdomas großen Anstoß nimmt, indem er fragt: „Welch einer Gottheit durfte eine solche Sammlung angeboten werden?“, an einer anderen Stelle aber (S. 572) von einer „unglücklichen Hebdomas“ redet und damit andeuten zu wollen scheint, daß er ein derartiges Opfer für unerhört und deshalb für unglaublich halte[3], so verweise ich demgegenüber ganz einfach auf ein vollwichtiges Zeugnis Vergils (vgl. Nordens Komm. z. Aen. 6, 35 f.).

---

[1] Die gute Tradition bei Macarius erhellt nicht bloß aus dem richtigen Zusatze *τ. Ἀθηναίων*, der in den sonstigen Zeugnissen fehlt, sondern auch aus dem zu *πέμμα* hinzugefügten *τετράγωνον*, das übrigens auch der Millersche Zenobius (*Mél.* 357) bietet; vgl. darüber jetzt Stengel a. a. O. S. 573 f., dem ich beistimme.

[2] Statt des unverständlichen *πετεινόν* (= Vogel) möchten die Göttinger Herausgeber *πέλειαν* lesen; ich *περιστέριον*, was ich aber nur als eine Möglichkeit zur Ausfüllung der in der Reihe der Vögel vorhandenen durch *πετεινόν* angedeuteten Lücke betrachte. Ebensogut wäre auch ein *πέρδικα*, da die *πέρδικες* im Altertum häufig gezähmt wurden (Ael. an. h. 4, 13. Jo. Lyd. de mens. 4, 44. Lenz, *Zool. d. Griech. u. Röm.* 346 A. 1079 b), oder auch *μελεαγρίδα* (vgl. über die *μελεαγρίδες* als Opfertiere Paus. 10, 32, 16).

[3] S. 568 sagt Stengel: „Bezeugt sind solche Opfer zwar nirgends, aber man hat sie „mit voller Sicherheit“ aus der Tatsache erschlossen, daß Selene neben sechs anderen Kuchen einen sogenannten *βοῦς ἕβδομος*

Bei Vergil Aen. 6, 37 ff. sagt nämlich die cumanische Sibylle ('Phoebi Triviaeque sacerdos') zu Äneas:

Nunc grege de intacto septem mactare iuvencos
Praestiterit, totidem lectas de more bidentis.

Wir ersehen daraus, daß im Kult des Apollon und der Artemis-Hekate von Cumae, deren Priesterin die Sibylle war, von jeher hebdomadische Opfer üblich waren, die ja auch gewissermaßen den 7 Jünglingen und 7 Jungfrauen anderer Kulte derselben Gottheiten entsprachen, wie ich bereits im Philologus N. F. XIV S. 365 ff. hervorgehoben habe. Ebenso findet sich ein aus 7 φθόϊες bestehendes Kuchenopfer im Kult des koischen Zeus (v. Prott, *Leges sacrae* S. 20 Z. 31) usw.[1] Nach diesen Analogien kann ein ursprünglich aus 7 verschiedenen Haustieren (4 Vierfüßlern und 3 Vögeln) bestehendes Opfer um so weniger befremden, je natürlicher es war, gewissen Gottheiten von jeder gezüchteten Tiergattung ein Exemplar gewissermaßen als ἀπαρχή zu weihen, ein echt religiöser Gedanke, der z. B. auch dem Trittyenopfer deutlich zugrunde liegt. Daß dabei eine ziemliche Mannigfaltigkeit der Opfergaben entsteht, ist ganz natürlich und tritt anderwärts noch auffallender in die Erscheinung. Vgl. z. B. die koische Opfervorschrift bei v. Prott, *Leges sacrae* S. 27: Ἡρακλεῖ ... σαλον βοῦς· τοῦτον θύει ὁ ἱαρεύς, τῶι δὲ || θεῶι ἱ]ερὰ δίδοται κριθᾶν τρία ἡμέδιμνα καὶ σπυ-||ρ]ῶν τρεῖς τεταρτῆς καὶ μέλιτος τέτορες κοτυλ-||(έ)αι καὶ τυροὶ ὄϊεοι δυώδεκα καὶ ἰπνὸς καινὸς καὶ φρ-||υγά]νων ἄχθος καὶ ξυλέων ἄχθος καὶ οἴνου τρία || ἡμίχοα ... Dittenberger, Syll. nr. 377 (Thera): θύσοντι βοῦν καὶ πυρῶν ... καὶ κριθᾶν

zum Opfer erhielt." Hier liegt ein Mißverständnis meiner Worte S. 64 vor: „Der erste und älteste dieser Riten [d. h. das Opfer einer Hebdomade von lebendigen Tieren] ist zwar nicht direkt bezeugt, kann aber mit voller Sicherheit aus dem zweiten erschlossen werden" [d. h. aus dem Opfer von sechs lebendigen Tieren und einem sogenannten βοῦς ἕβδομος].

[1] Vgl. auch die πλακοῦντες ζ' καὶ πόπανα ζ' d. Apollohymnus in d. Berl. Zauberpap. p. 128 Parthey, sowie Hesych. s. v. ὀλοοίτροπα.

... *καὶ οἶνον καὶ ἄλλα ἀπάργματα, ὧν αἱ ὧραι φέρουσιν.* Paus. 4, 31, 9: *πλησίον δὲ Κουρήτων μέγαρον* [in Messene], *ἔνθα ζῷα τὰ πάντα ὁμοίως καθαγίζουσιν· ἀρξάμενοι γὰρ ἀπὸ βοῶν τε καὶ αἰγῶν καταβαίνουσιν ἐς τοὺς ὄρνιθας ἀφιέντες ἐς τὴν φλόγα.* Namentlich das letztgenannte Opfer dürfte geeignet sein, Stengels Bedenken gegen die bunte Mannigfaltigkeit des hebdomadischen Tieropfers zu Athen endgültig zu beschwichtigen.[1]

Als zweiten besonders durchschlagenden Grund gegen die Richtigkeit meiner Erklärung macht Stengel die „Ungeheuerlichkeit“ der Annahme geltend, daß „dieses [hebdomadische] Massenopfer eine Eigentümlichkeit der Armen in Athen gewesen sei“. Wie mir scheint, läßt sich auch dieser Einwand verhältnismäßig leicht entkräften. Vor allem weise ich auf die allgemein anerkannte Tatsache hin, daß *πένης* im Gegensatz zu *πτωχός* nicht den Bedürftigen, sondern vielmehr den Mann des arbeitsamen Mittelstandes bezeichnet, der zwar nicht im Überflusse lebt, aber doch gerade so viel hat, als er zum Leben braucht. Man vgl. die klassische Definition des *πένης* bei Aristoph. Plut. 552 ff. *πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἐστιν μηδὲν ἔχοντα· ‖ τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα, ‖ περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν.* Ebenda Vers 512 ff. spricht es Aristophanes durch den Mund der Penia mit aller Deutlichkeit aus, daß die große Mehrzahl der Athener, nämlich alle Gewerbtreibenden und selbstwirtschaftenden Landwirte (515), solche *πένητες* seien. Da wir nun wissen, daß in der Blütezeit Athens bei weitem die meisten attischen Bürger

[1] Vgl. auch die höchst mannigfaltigen Opfergaben, die nach Paus. 7, 18, 7 der Artemis Laphria zuteil wurden: *ὄρνιθας ἐδωδίμους καὶ ἱερεῖα ὁμοίως ἅπαντα, ἔτι δὲ ὗς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας ... καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων· κατατιθέασι δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ δένδρων καρπὸν τῶν ἡμέρων.* Wie ich im Archiv für Religionswissenschaft 1903 S. 68 f. auseinandergesetzt habe, galt auch das Opfer des *βοῦς ἕβδομος* ursprünglich wohl dem Apollon und der Artemis-Selene.

auf dem Lande lebten und ihre Landwirtschaft auf verhältnismäßig kleinen Gütern von durchschnittlich je 40 bis 80 Morgen Größe betrieben (Büchsenschütz, Besitz usw. S. 56; vgl. S. 84 u. 88; Thuc. 2, 16; Aristot. *Ἀθ. π.* 24), so läßt sich unbedenklich behaupten, daß das von den Paroimiographen den *πένητες*, also dem hauptsächlich von Landwirtschaft und Viehzucht lebenden athenischen Mittelstande[1], zugemutete Opfer eines Schafes, Schweines, einer Ziege, dreier billiger Vögel und eines Kuchens keineswegs für sie unerschwinglich war. Um dies zahlenmäßig zu erweisen, führe ich hier aus der interessanten, der ersten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts entstammenden Inschrift aus der attischen Tetrapolis bei v. Prott, *Leges sacrae* S. 46 ff. (vgl. auch Amer. Journ. of Archaeol. X, 209 ff.) die daselbst angegebenen Preise für tadellose Opfertiere an (s. auch Boeckh, St.[2] I 107 ff.). Danach kostete

ein *βοῦς*	90 Drachmen[2]
eine *βοῦς κυοῦσα* . .	90 „
eine *ὗς κυοῦσα* .	20 „

---

[1] Vgl. in dieser Hinsicht die überaus charakteristischen Verse des Amphis (Meineke, Com. 3, 308 = Stob. 56, 4): *ὁ πατὴρ γε τοῦ ζῆν ἐστιν ἀνθρώποις ἀγρός,* || *πενίαν τε συγκρύπτειν ἐπίσταται μόνος,* || *ἄστυ δὲ θέατρον ἀτυχίας σαφοῦς γέμον* und Menander (a. a. O. 4, 193): *ὅστις πένης ὢν ζῆν ἐν ἄστει βούλεται,* || *ἀθυμότερον ἑαυτὸν ἐπιθυμεῖ ποιεῖν κ. τ. λ.* Mehr bei Ribbeck, *Agroikos* S. 6 ff. Ähnliches gilt auch von den Römern der guten alten Zeit; vgl. Horat. Carm. 1, 12, 41: *Hunc (Fabricium) et incomptis Curium capillis* || *Utilem bello tulit et Camillum* || *Saeva paupertas et avitus apto [arto?] cum lare fundus.*

[2] Vgl. die *δάμαλις κριτά* zu 50 Drachmen in der Inschrift bei v. Prott, *Leges sacrae* S. 25. Wie wertvoll ein Ochse auch später noch in Attika war, erkennt man aus Alkiphrons Schilderung von Opfern, die bei einer Dürre dem *Ζεὺς Ὑέτιος* dargebracht wurden (ep. 3, 35): *ἐξ ἁμίλλης ἐκαλλιερήσαμεν πάντες οἱ τῆς κώμης οἰκήτορες, καὶ ὡς ἕκαστος δυνάμεως ἢ περιουσίας συνεισηνέγκατο, ὁ μὲν κριόν, ὁ δὲ τράγον, ὁ δὲ κάπρον, πένης πόπανον* (wohl in Tierform!), *ὁ δὲ ἔτι πενέστερος λιβανωτοῦ χόνδρους . . . ταῦρον δὲ οὐδείς· οὐ γὰρ εὐπορία βοσκημάτων ἡμῖν τὴν λεπτόγεων τῆς Ἀττικῆς κατοικοῦσιν.* Infolge des *αὐχμός* sind natürlich alle Dorfbewohner vorübergehend zu *πένητες* geworden. Selbstverständlich können auch die *πένητες* (*ζευγῖται!*) Ochsen besitzen:

eine *οἶς κυοῦσα* . .	17 oder 16 Drachmen	
ein *τράγος παμμέλας*	15 Drachmen	
ein *οἶς*	12	„
ein geringeres *οἶς* .	11	„
ein *κριός*	12	„
eine *αἴξ*	12	„
ein *χοῖρος*	3	„

Nehmen wir nun schätzungsweise an, daß der Preis eines erwachsenen nichtträchtigen Schweines ungefähr ebenso hoch war wie der eines erwachsenen Schafes oder einer Ziege (11—12 Drachmen), so sehen wir deutlich, daß der Wert eines einzigen *βοῦς* so ziemlich das Dreifache eines erwachsenen Schafes, Schweines und Ziegenbockes betrug. Natürlich wird die Differenz noch viel größer, wenn wir annehmen, was ja sehr wohl möglich ist[1], daß statt des erwachsenen Schafes, Schweines und Ziegenbockes nur ganz junge, aber mindestens 10 Tage alte Tiere dargebracht wurden.[2] In diesem Falle würde, da ein *χοῖρος* nur drei Drachmen kostete, der Gesamtwert der drei jungen Tiere auf etwa 9 Drachmen zusammenschmelzen: gewiß ein Preis, der auch für die *πένητες* unter den athenischen Ackerbürgern, denen als Selbstzüchtern die betreffenden Tiere ja noch viel weniger kosteten, ziemlich leicht zu erschwingen war.[3] Diese Annahmen lassen sich übrigens ohne Schwierigkeiten aus den antiken Schriftstellern selbst belegen. So opfert z. B. der

Aristot. Polit. 1, 1, 6: *ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας: „οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα“· ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησίν ἐστιν.* S. auch Stengel, *Kultusaltertümer* § 69 Anm. 22 ff.

[1] Stengel, *D. griech. Kultusaltertümer* § 82.

[2] Hesych. s. v. *τέλεια ἱερά· τὰ ἐνιαύσια, οἱ δὲ τὰ ἡμέρας δέκα ὑπερβεβηκότα.* Vgl. Varro r. r. 2, 4, 16 und überhaupt Marquardt, *Röm. Staatsverw.* III S. 166. Pfuhl, Mitt. d. ath. Inst. 28, 273.

[3] Um diese Dinge richtig beurteilen zu können, muß man die vielfach enorme Höhe der Kosten der öffentlichen Opfer bedenken; vgl. Stengel a. a. O. § 67; v. Prott, *Leges sacrae* S. 51 (oben). Wie schade, daß wir immer noch keine Geschichte der Preise im klassischen Altertum besitzen!

blutarme Hirt (Sklave!) Komatas bei Theokrit 5, 81 den Musen zwei *χίμαροι*, ebd. V. 82 f. der Sklave Lakon dem Apollon am Karneienfest einen *καλὸς κριός*, ebd. V. 11 f. der wohl auch als armer Hirt zu denkende Krokylos den Nymphen eine Ziege, während der Epigrammendichter Addaios (Anthol. Pal. 6, 258) einen Landmann nach einer guten Ernte der Demeter eine *ὄϊς*, eine *ἀκέρωτος μόσχος* und eine *φθοΐς* darbringen läßt.[1] Her. 1, 133. Xen. Cyr. 8, 3, 11. Paus. 9, 3, 8 usw.

Zuletzt noch ein Wort über die von den Paroimiographen angegebene Reihenfolge der Tiere in der Hebdomas! Wie ich bereits in meinem ersten Aufsatze (S. 65) vermutet habe, lautete dieselbe ursprünglich wohl *βοῦς*, *πρόβατον*, *ὗς*, *αἴξ*, *ὄρνις*, *περιστέριον* [?], *χήν*[2], d. h. die Tiere wurden in der ihrem Werte entsprechenden Folge aufgeführt. Auf diese Weise versteht man auch leicht, daß der Ochse, der als das bei weitem wertvollste der genannten Opfertiere ursprünglich an der ersten Stelle stand (S. 9 Anm. 1 f.), naturgemäß an die letzte Stelle rücken mußte, sobald er durch einen ziemlich wertlosen Kuchen ersetzt wurde. Eine ganz vortreffliche Analogie zu dieser von mir in Übereinstimmung mit unserer besten Überlieferung angenommenen Reihenfolge der sieben Opfertiere gewähren uns mehrere punische in Massilia und Karthago auf-

---

[1] Nach einem Epigramm des Philippos von Thessalonike (Anth. Pal. 6, 231) opfert ein Schiffbrüchiger, der sich selbst als armen Teufel bezeichnet (V. 8), der Isis ein *λαγαρὸν ποπάνευμα*, ein *πολιὸν χηνῶν ζεῦγος ἐνυδροβίων*, eine *νάρδος ψαφαρὴ κεγχρίτισιν ἰσχάσιν ἀμφί*, *καὶ σταφύλη γραίη* (Rosinen), *χὠ μελίπνους λίβανος* (man beachte die bunte Mannigfaltigkeit dieser Opfergaben!) und verspricht der Göttin, falls sie ihn, wie aus dem Meere, so aus der Armut errette, eine *χρυσόκερως κεμάς* zu opfern. Vgl. auch Horaz Carm. 4, 2, 53 ff., der als *pauper* (Carm. 2, 20, 5; 2, 18, 10 usw.) dem Augustus zur Feier seiner glücklichen Heimkehr einen *vitulus* gelobt hat, während der reiche Mäcenas nicht weniger als *decem tauri totidemque vaccae* darbringen will, usw.

[2] Auch in dem Sophokleischen Fragment Nr. 782 Nauck[2] (b. Plut. de sol. an. 2, 4) wird neben der Hausgans auch die Haustaube als guter Leckerbissen erwähnt: *τιθασὸν χῆνα καὶ περιστερὰν οἰκέτιν ἐφέστιόν τε.*

gefundene Opfertarife, in denen ebenso wie 3. Mos. c. 1—7 u. 4, c. 28f. die Opfergaben streng nach ihrer Größe und ihrem Werte geordnet erscheinen: also zuerst Rinder, dann Kälber, Widder (oder Hirsche?), Ziegenböcke (oder Widder?), Ziegen, Schafe, zahmes und wildes Geflügel, zuletzt Kuchen.[1] Auch gegen diese Annahmen macht Stengel einige Einwendungen, die ich hier nicht unbeachtet lassen darf. Vor allem führt er gegen meine Vermutung, daß vielleicht *περιστέριον* an Stelle des unverständlichen *πετεινόν* zu setzen sei, an, daß Opfer von Haustauben bisher noch nicht nachgewiesen seien. Demgegenüber erlaube ich mir auf Ovid Fasti 1, 451 und Propertius 5, 5, 65 aufmerksam zu machen[2], wo allerdings von Taubenopfern im Kult der Venus als von einem ganz gewöhnlichen Brauche (vgl. das *saepe* bei Ov. a. a. O.) die Rede ist. Auch Dieterich, *Abraxas* S. 158 Anm. erwähnt Opfer von Tauben (vgl. Papyr. Leidens. S. 785 A. 5 im Pap. I 31, VII 2 und Horapoll. 2, 32). Es ist kaum zu bezweifeln, daß die von Propertius und Ovid bezeugten Taubenopfer in Rom auf griechisch-alexandrinischen Aphroditekult zurückweisen.[3] Daß aber nach meiner Vermutung

[1] Vgl. Corpus inscr. semit. I Nr. 165. 167. 170, wo natürlich das Schwein fehlt nach Herodian. 5, 6, 9. Ich verdanke die genauen Nachweisungen der Güte O. Meltzers, des Verfassers der „Geschichte der Karthager“. Auch die zu jedem der in dem karthagischen Opfertarife genannten Tiere hinzugefügten Geldsummen sind höchst beachtenswert. Danach waren für einen Ochsen 10, für ein Kalb 5 Schekel, für einen 'hircus' (?) vel de capra 1 Schekel 2 Zer usw. an die Priester zu entrichten.

[2] Propert. 5, 5, 65: *Sed cape torquatae, Venus o regina, columbae || Ob meritum ante tuos guttura secta focos.* Ovid. Fast. 1, 451: *Ergo saepe suo coniunx abducta marito || Uritur Idaliis alba columba focis;* vgl. Porphyr. de philos. ex orac. haurienda libr. rel. ed. G. Wolff S. 192. Auf Grund dieser Zeugnisse dürfte nunmehr wohl auch Stengel (a. a. O. S. 571) über die von ihm angeführten Inschriften etwas anders urteilen. Vgl. auch Inscr. gr. IV (Argolidis) nr. 1511 (Epidaurus), wo unter anderen Bestandteilen eines Opfermahls aufgeführt werden: *πρόβατα] ἄπεκ[τα] . . . λιβα[νωτο . . .] τέλ]ειοι οἰν[άδες] . . . πεντήκοντα . . . δύ]ο χοῖροι τέλειοι* etc. Berl. Zauberpap. p. 155, 177.

[3] Syrisch, philistaiisch und phoinikisch waren Taubenopfer jedenfalls nicht (vgl. Lucian de dea Syr. 54, Euseb. pr. ev. 8, 14, 50), da-

die Taube hier zwischen Huhn (Hahn?) und Gans steht, kann nicht wundernehmen, wenn man sich einerseits der enormen Preise erinnert, die in alter und neuerer Zeit für edle Zuchttauben gezahlt worden sind[1], anderseits bedenkt, daß möglicherweise unser hebdomadisches Opfer aus einer Zeit stammt, in der die erst während der Perserkriege aus dem Orient eingeführte weiße Tempel- und Haustaube noch eine verhältnismäßig große Seltenheit und daher noch ziemlich teuer war, während die Gans seit alter Zeit sehr gemein und daher wenig wertvoll gewesen zu sein scheint (Paus. 10, 32, 16). Was den Wert der übrigen bei dem hebdomadischen Opfer der Athener verwendeten Haustiere anlangt, so folgt aus den oben angeführten Opfertarifen mit voller Sicherheit, daß, während der βοῦς naturgemäß wegen seines hohen Wertes ursprünglich an der Spitze stehen mußte, die übrigen genannten Vierfüßler, also das Schaf, das Schwein und die Ziege, ungefähr gleichwertig waren, so daß deren Reihenfolge ziemlich gleichgültig sein konnte. Wenn Stengel S. 572 die Reihenfolge der Tiere „durch die Häufigkeit des Opfers bestimmt“ glaubt und so die auffallende Stellung des βοῦς zwischen Huhn und

---

gegen kommen sie massenhaft im jüdischen (Winer, Bibl. Realwörterb. unter *Taube* und *Turteltaube*), sowie bisweilen im lykischen Kult vor; vgl. die Darstellungen des Harpyienmonuments von Xanthos.

[1] Eine durchaus zutreffende Analogie dazu bieten die enormen Preise, die anfangs für die ebenfalls aus dem Orient nach Griechenland gebrachten Pfauen gezahlt wurden (Aelian. de nat. an. 5, 21; vgl. Philologus N.F. XI, 215), während sie schon zu Antiphanes' Zeit 'zahlreicher als Wachteln' und folglich ziemlich billig waren (Meineke, Com. Gr. 3, 117). Wenn also auch zu Phrynichos' Zeit ein (gewöhnliches?) Täubchen nur ein τριώβολον kostete (Meineke a. a. O. 2, 599), so konnte doch ein paar Jahrzehnte früher eine weiße Edeltaube im Preise über einer Gans stehen, wie denn ja auch später noch z. B. in Rom nach Varro r. r. 3, 7 bisweilen enorme Preise für gute Zuchttauben gezahlt wurden. Auch heutzutage noch werden in England Edeltauben bisweilen enorm hoch bezahlt (vgl. Leipz. Neueste Nachr. v. 24. Okt. 1903 Hauptblatt). Der Preis der Gänse scheint dagegen im alten Hellas sehr niedrig gewesen zu sein; vgl. Paus. 10, 32, 9.

Gans nach seiner Lesung rechtfertigen will, so kann ich ihm auch hierin nicht beipflichten. Erstens fehlen uns die genügenden Unterlagen, um die Häufigkeit der einzelnen Tieropfer namentlich im Privatkult mit annähernder Sicherheit feststellen zu können, zweitens sprechen die verhältnismäßig geringfügigen Notizen, die uns für die öffentlichen Opfer zur Verfügung stehen, auch nur zum Teil für die Annahme Stengels, insofern z. B. nach Ausweis der von Prott zusammengestellten Leges sacrae allerdings Schafopfer ungefähr 63-, Schweinopfer 33-, Ziegenopfer 20-, βοῦςopfer 18 mal[1] und Gansopfer gar nicht, dagegen Huhnopfer nur 2 mal erwähnt werden, drittens endlich ist bisher noch kein Zeugnis aufgefunden worden, welches die Opfertiere nach dem Prinzip der Häufigkeit ihrer Verwendung im Kulte geordnet aufführte, so daß auch von diesen Gesichtspunkten aus die von Stengel angenommene Stellung des βοῦς zwischen Huhn und Gans ganz unglaublich erscheint.

Fassen wir zum Schluß das Ergebnis dieser Untersuchung kurz zusammen, so darf es nunmehr so lauten: der βοῦς ἕβδομος war ursprünglich ein Opferkuchen von der Gestalt eines Ochsen, der zusammen entweder mit sechs verschiedenen lebendigen Opfertieren oder mit sechs Rundkuchen (σελῆναι) von solchen Leuten an siebenter Stelle dargebracht wurde, die nicht die Mittel hatten (das bedeutet πένητες; vgl. Paus. 9, 3, 8), einen lebendigen Ochsen zu opfern.

[1] Wenn ich richtig gezählt habe!

Nachschrift. Nachdem ich durch die Güte der hochverehrten Redaktion einen Bürstenabzug des nachstehenden Aufsatzes Stengels erhalten habe, sehe ich mich, um eine unliebsame Mißdeutung eines völligen Stillschweigens meinerseits zu vermeiden, zu der ausdrücklichen Erklärung genötigt, daß ich, wenn ich mich auch durch Stengels Entgegnung in keinem einzigen wichtigeren Punkte für widerlegt erachte, doch, um die Langmut der Redaktion wie der Leser dieser Zeitschrift nicht auf eine allzu harte Probe zu stellen, vorläufig und an diesem Orte darauf verzichte, nochmals auf eine Widerlegung der Annahmen Stengels einzugehen.

Wurzen, Ende Mai 1904. **W. H. Roscher.**

Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἕβδομος

Von **Paul Stengel** in Berlin

W. H. Roscher hatte die Güte, mir die Korrekturbogen der vorstehenden Abhandlung zuzusenden, und hat mir so die Möglichkeit gegeben, sogleich darauf zu erwidern. Ich tue es ungern, aber Leser, die mit dem Stoff nicht vertraut sind, oder denen mein Artikel im Hermes XXXVIII 567 ff. unbekannt geblieben ist, könnten sich durch die Sicherheit des Tones und die Zuversichtlichkeit der Behauptungen zu leicht in ihrem Urteil bestimmen lassen; noch einmal will ich durch die Erörterung der Frage niemandes Geduld auf die Probe stellen, Wiederholungen aber des früher Gesagten auch jetzt tunlichst vermeiden.

Die Parömiographen wollen ein Sprichwort erklären, warum man einen stumpfsinnigen Menschen *βοῦς ἕβδομος* genannt habe, und die übereinstimmende Antwort lautet: weil so ein Kuchen in Ochsengestalt hieß, der beim Opfer das lebende Tier ersetzen oder richtiger vorstellen sollte. Suidas u. *β. ἕ.* und Apostolios V 8 Bd. II S. 332 fügen nach Scholiastenmanier dieser Erklärung noch eine weitere Bemerkung hinzu: insbesondere habe man diese Kuchen auch neben sechs anderen, *σελῆναι* genannten, Rundkuchen geopfert. Die Richtigkeit dieser Notiz wird bewiesen durch Berufung auf Dichterstellen, wo solche Opfer erwähnt werden, wie auch durch die Quellenangaben im Scholion des Eustath. zu Σ 576 p. 1165 und bei Hesych. u. *βοῦς*, die sie auf die trefflichsten Gewährsmänner zurückführen. Mit der Erklärung des Sprichwortes hat das nichts mehr zu tun: ein Stumpfsinniger wurde *β. ἕ.* genannt,

weil man zu sechs flachen Kuchen noch einen in Rindsgestalt opferte, wäre ja auch der bare Unsinn. Pointe und Sinn bekommt der Spottname nur, wenn dem *β. ἕ.* lebende Wesen gegenüberstehen; er machte den Anspruch, ein *ἔμψυχον* zu sein, und war doch nur ein toter Kuchen[1], so verdient der *ἀναίσθητος* in Menschengestalt nicht den Namen Mensch, es lebt kein Geist in ihm.

Aber wenn nicht das Sprichwort, so könnte doch der Name des Kuchens daher rühren, daß er sechs *σελῆναι* hinzugefügt wurde? In der Tat scheint das sogar bezeugt zu sein. *καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο β. ἕ.*, heißt es bei Eustath. a. a. O.; *ἐκάλουν δὲ αὐτὸ βοῦν προστιθέντες καὶ τὸ ἕβδομον, ὅτι ἐπὶ ἓξ ταῖς σελήναις ἐπεθύετο οὗτος ἕβδομος, ὡς Εὐθυκλῆς ἐν Ἀταλάντῃ* bei Suid. u. *β. ἕ.* II und Apostol. a. a. O. Die Quelle der gleichlautenden Zeugnisse ist dieselbe, es liegt also nur eins vor. Euthykles ist sie natürlich nicht, der hat nicht Antiquitäten gesammelt und doziert, sondern nur von dem Opfer selbst gesprochen; der Gewährsmann ist, wie wir bei Eustath. lesen, Pausanias oder ein noch älterer, den dieser ausgeschrieben hat, dessen Werk einen Passus über Kuchenopfer enthielt. Der ausführlichste und gelehrteste Auszug daraus liegt bei Suid. u. *ἀνάστατοι* vor. Auch hier der gleiche Wortlaut, nur das *καὶ ἐκαλεῖτο διὰ τοῦτο β. ἕ.*, fehlt. Das ist also ein späterer Zusatz ohne jede Autorität und ohne Wert, und ihm stehen gegenüber alle die anderen (S. 422 abgedruckten) Zeugnisse, die den Ausdruck durch die Beziehung auf das Tieropfer erklären. — Hesych. u. *βοῦς* hat uns eine Nachricht erhalten, die offenbar aus guter Quelle stammt, vielleicht auch wie die Notiz u. *ἕβδομος β.* aus der Atthis des Kleitodemos (vgl. Müller Frgm. hist. gr. I S. 362 Nr. 16): *πόπανόν τι τῶν θυομένων, οὕτως ἐν ταῖς ἁγιωτάταις Ἀθήνησι θυσίαις.* Schon Siebelis hat bemerkt, daß sich das vor allem auf die uralten und ehemals hoch-

---

[1] *καὶ· διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἄψυχον ἐξεδόθη εἰς παροιμίαν* Suid. u. *β. ἕ.*

heiligen Diasien beziehen muß; da hat man im fünften Jahrhundert (vgl. Thuk. I 126) noch keine Neuerungen eingeführt, am wenigsten aus einem obskuren Selenekult entlehnte. Der Kuchen und sein Name stammt also nicht erst von dem Selene-opfer her, ja er saß in diesem Kult nicht einmal fest und war für ihn nicht wesentlich. Das beweist der gleich gut bezeugte βοῦς πέμπτος, den man zu vier Selenen opferte; seltener, denn der β. ἕ. war einmal da und im Kult legitimiert; opferte man ihn aber, um durch das fingierte Tieropfer den Wert der Gabe zu erhöhen, so war damit auch die Zahl der Selenen gegeben. Der Name β. πέμπτος ist erst nach seiner Analogie gebildet und würde ohne ihn nicht existieren; es ist ein billiger Witz, kein sakraler Ausdruck, denn er kommt sonst nirgends vor, während der β. ἕ. in verschiedenen Kulten begegnet.

Roscher nennt das Opfer von sieben Kuchen eine Hebdomas „nach Analogie einer τριττύς, δωδεκηΐς, ἑκατόμβη, χιλιόμβη usw.“ (425). Er übersieht, daß alle diese Ausdrücke nur für Tieropfer gelten, seine Bezeichnung also dem griechischen Sprachgebrauch nicht angemessen ist[1]; daß 6 + 1 = 7 ist, habe ich nicht bestreiten wollen. Es dreht sich also alles um die Hebdomas von Tieren, und zwar kommt es nicht darauf an, die Tatsächlichkeit solcher Opfer nachzuweisen, sondern darauf, daß es sich in unserem Falle darum handle. Als Beispiel für den sonst, wie es scheint, ebensowenig wie der Name Hebdomas zu belegenden Brauch führt R. Verg. Aen. VI 38f. an: Aineias soll dem Apollo und der Hekate sieben junge Stiere und ebensoviele weibliche Schafe opfern. Das Zeugnis mag gelten auch für griechische Opfer, es handelt sich um das Sibyllenorakel in Cumae, doch beweist es im besten Falle nur, daß im apollinischen und wohl auch

[1] Dagegen sehr wohl die Auslassung des Artikels vor dem Singular (cf. S. 425), selbst in der Sprache der Klassiker. Vgl. z. B. Isai. VIII 32 γονεῖς δ' εἰσὶ μήτηρ καὶ πατὴρ καὶ πάππος καὶ τήθη καὶ τούτων μήτηρ καὶ πατήρ.

im Kult der mit Artemis verwandten Hekate „Hebdomaden“ vorkamen; aber natürlich nicht von allen möglichen Tieren, sondern gleichartigen[1], oder doch von solchen, die dem Gott und der Göttin auch sonst genehm waren. Ein Schaf, ein Schwein, eine Ziege, ein Huhn, eine Taube, eine Gans, einen Kuchen kann man niemals als eine Hebdomas bezeichnet haben, und die Gottheit soll erst genannt werden, der man mit einem solchen Opfer kommen durfte! Die „unglückliche Hebdomas“ bezog und beziehe ich also nur auf unsere in Frage stehende Stelle. — Roscher ist mein „Zugeständnis“, die Parömiographen hätten an eine Hebdomas von Opfertieren gedacht, „wertvoll“; aber diese Autoritäten genügen ihm nicht, auch die Göttinger Herausgeber und „wohl auch Usener“ stünden zu ihm, ja drei Seiten darauf (428) ist Usener schon sicher. Es ist nicht meines Amtes, andere zu verteidigen, aber gesagt werden muß doch, daß die Herausgeber nichts anderes getan haben, als für *πετεινόν* zweifelnd *πέλειαν* vorgeschlagen, da ihnen in einer kritischen Ausgabe nur die Pflicht oblag, den Text zu edieren, und eine bessere Konjektur ihnen nicht einfiel; Usener aber spricht nur von den sieben Kuchen für Selene, mit keinem Wort von Opfertieren, bezieht sich also überhaupt nicht auf die Parömiographen, sondern auf das Zitat aus Pausanias und Kleitodemos.

Den Text der Parömiographen hält auch Roscher für verdorben, *βοῦν* habe ursprünglich wohl an erster Stelle gestanden (433) — wofür keine Überlieferung auch nur den ge-

---

[1] Eine Zusammenstellung etwa von Eber, Widder und Hahn wäre auch für eine Trittys unerhört. Sonst ist die Mannigfaltigkeit nicht beliebt; entweder ein Rind und so und so viel kleinere Tiere derselben Art, oder überhaupt Gleichheit. Il. Ψ 146. 873, Soph. Trach. 760, Bakchyl. XVI 17f., Bull. de corr. hell. 1900 S. 235, Dittenberger Syll.[2] 615, 30, Or. gr. inscr. sel. I 214, 63 usw. Zu der Annahme, es handle sich hier um die Absicht, von jeder gezüchteten Tiergattung ein Exemplar als *ἀπαρχή* zu weihen (cf. S. 429), berechtigt kein Wort in unserer Überlieferung.

ringsten Anhalt gibt —, für πετεινόν sei vielleicht περιστέριον zu schreiben, „ebenso gut wäre auch ein πέρδικα oder auch μελεαγρίδα oder auch πορφυρίωνα", (428, 2) auch νῆσσαν, das sich bei einem ungenannten Parömiographen findet, sei eine „nicht üble Konjektur" (423). Τὸν βοῦν aber muß gerade in die Tradition, der R. folgt (428), erst eingesetzt werden. Nach diesem heillosen Text nun versucht R. Suidas zu korrigieren, an dessen Worten niemand den leisesten Anstoß nehmen wird, ausgenommen das eine, daß die Stellung des βοῦς in der Reihenfolge der Tiere schwankt (s. darüber Herm. XXXVIII 568 ob. u. 572). Die Methode bewährt sich weiter in der Verwerfung der einzigen parömiographischen Überlieferung (Zenob. bei Miller Mél. 357), die ehrlich die Vorlage wiedergibt, freilich mit Schreibfehlern, aber ohne willkürliche Schlimmbesserungen, d. i. Entstellungen. Die Worte lauten: ἕβδομον δέ, ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον οἱ πένητες πρόβατον ὗν αἶγα ὄρνιν βοῦν χῆνα καὶ ἕβδομον τὸν πετεινὸν βοῦν. Vielleicht hat eine noch frühere Fassung nur gehabt ἐπειδὴ τὰ ἔμψυχα ἓξ ἔθυον, <ἔθυον> οἱ πένητες καὶ ἕβδομον τ. π. β., und die Namen der Tiere sind als Glossem später in den Text gekommen. Dafür scheint noch eine Tradition zu sprechen (Diogen. III 50, Bd. I S. 224 cod. Vat. K), die die Namen ganz ungrammatisch eingefügt hat. Dann bestände also meine ganze „viel zu kühne und komplizierte Emendation", die ich „nötig hatte, um den von mir gewünschten Sinn zu erzielen" (427), darin, daß ich hinter ἔθυον ein zweites (ausgefallenes) ἔθυον einsetze und das sinnlose πετεινόν in πεττόμενον ändere. Daß aber wirklich einmal ἔθυον doppelt stand, davon finden sich wiederum Spuren bei Suid. u. β. ἑ.: θυομένων δὲ τῶν ἓξ ἐμψύχων π. ὑ. ἀ. β. ὄ. χ. ἐθύετο ἕβδομος ὁ ἐξ ἀλεύρου, und u. θῦσον: ὅτι ἓξ θυσίαι[1] ἐξ ἐμψύχων ἐθύοντο π. ὑ. β. ἀ. ὄ. χ. ἐθύετο ἕβδομος ὁ. ἐ. ἀ. (cf. Makar. II 89 und Miller Mél. 377: θύοντες—ἐπέ-

[1] Nicht ἱερεῖα, jedes reicht aus zu einer θυσία.

θυον). Aber auch wenn die Namen von Anfang an dagestanden haben sollten, ist die Schwierigkeit nicht viel größer. Vor allem meine ich die Entstehung der Korruptel erklären zu können (Herm. XXXVIII 570); daß aber „in dem Archetypus in der Reihe der Vögel eine Lücke entstanden“ (423 Anm. 2) sein soll, wo doch deutlich dastand, daß vor dem Kuchen sechs Tiere aufgezählt werden sollten, und es alten und neuen Gelehrten nicht gelungen ist, das verlorene Wort zu finden, obwohl wir doch wissen und jene noch besser wissen mußten, was man in Athen zu opfern pflegte, das ist „sehr sonderbar“ (cf. 426). Aber *περιστέριον* scheint R. noch immer am wahrscheinlichsten, und so bemüht er sich, wiewohl das ein entscheidendes Moment nicht beibringen kann, um seine Hebdomas zu retten, Taubenopfer nachzuweisen. Die angeführten Stellen (Ovid. fast. I 451 und Prop. V 5, 65) beweisen jedoch bloß, daß in Rom Liebende und Hetären der Venus auch Tauben opferten, und der Hinweis auf andere Zeugnisse nur, daß zum Zauber auch das Blut schwarzer Tauben benutzt wurde.

Ferner zum Beweis für die Mannigfaltigkeit griechischer Opfer und ihre bunte Zusammensetzung: Paus. IV 31, 9. Ich habe über die Stelle zusammen mit Paus. VII 18, 7 in meinen Kultusaltt.[2] 119 gesprochen; es handelt sich da nicht um Speiseopfer, sie sind überhaupt einzig in ihrer Art und nur aus der an jenen Orten noch herrschenden Auffassung der Göttin (der „Schlächterin“ Robert in Prellers Griech. Myth. I 296, 2) zu erklären. Dittenberger Syll.[2] 630 empfängt die Göttermutter in Thera außer einem Rinde auch Weizen, Gerste, Wein und andere *ἀπάργματα*, und nach v. Prott leg. sacr. S. 27 (= Dittenberger Syll.[2] 618) würden in Kos dem Herakles geopfert ein Rind, Gerste, Weizen, Honig, Käse *καὶ ἰπνὸς καινὸς καὶ φρ[υγά]νων ἄχθος καὶ ξυλέων ἄχθος* usw. Ja, das ist in der Tat noch bunter, wirklich zu bunt, nur schade, daß *τῷ θεῷ διδόναι* nicht opfern bedeutet (Herm. XXXVI 321 f., 615).

Endlich die Reihenfolge der Tiere. — Wollte man einfach die üblichen Opfertiere aufzählen, so war das Natürlichste, daß man das gewöhnlichste zuerst nannte und so fort bis zum seltensten: Schaf, Schwein, Ziege, Huhn, Rind, Gans. So steht es in der besten Überlieferung Makar. II 89[1], die ich hartnäckig ignoriere (vgl. S. 422 u. 424), so auch in der von mir bevorzugten Zenob. Miller Mél. 357. Allerdings in einer Hebdomas wäre diese Folge nicht zu erklären, das wird jeder zugeben. Also nach dem Werte der Tiere. Aber wenn der Ochse zwischen Huhn und Gans glücklich eliminiert und durch die Taube ersetzt ist, sind die Schwierigkeiten noch nicht gehoben. Zwar „in alter und neuerer Zeit sind für edle Zuchttauben enorme Preise gezahlt worden"[2] (435), und erinnert man sich dessen, so wird man sich nicht mehr wundern, daß die Taube vor der Gans paradiert, aber — es bleibt das Huhn vor der Taube! Hält R. den Nachweis, daß dies noch kostbarer war als die Taube, um wieviel mehr erst als die Gans, für unnötig? Auch daß das Schaf teurer gewesen sein soll als das Schwein, ist recht unwahrscheinlich (cf. S. 431 f.). Für meine Annahme, die Häufigkeit der einzelnen Tieropfer betreffend,

[1] Vgl. S. 428 Anm. 1 u. S. 433 letzte Zeile. Was R. für die Trefflichkeit der Tradition anführt, gilt für cod. S. wie für K. Die Herausgeber halten S. für besser: *ut firmissimum emendationis fundamentum positum esset*, II praef. § 6; über K.: *hic illic extricandae verae scripturae profuit*, I praef. XXXIV.

[2] Auch von den πένητες? Das bleiben sie nun doch einmal, auch wenn sie nicht betteln gingen, und war der Preis der Tiere niedrig, so war in demselben Verhältnis der Wert des Geldes höher. Übrigens ermöglichten sie ja mitunter auch ein Tieropfer, wenn auch nicht gleich sechs auf einmal; Suid. sagt ἔμψυχον μὴ ἔχοντες, also wenn sie kein Tier hatten, opferten sie einen β. ἑ. Warum gerade einen βοῦς? (cf. S. 424 Anm. 1). Nun der war ebenso billig herzustellen, wie ein Schaf oder ein Schwein, und der Gott freute sich des stattlicheren Tieres mehr. Für die Diasien freilich paßten jene wohl noch besser, denn zum Sühnopfer, das man ganz vernichten mußte, wählte man ungern und nur sehr selten das wertvolle Tier, und dem Brauche wird man, auch wenn man Backwerk opferte, gefolgt sein.

fehlten die genügenden Unterlagen (436). Eine zahlenmäßige Statistik wird allerdings schwer zu beschaffen sein, aber R. hat sich doch bemüht einiges Material beizubringen, er hat die in v. Protts leg. sacr. vorkommenden Opfertiere gezählt, — und das Resultat? Alles stimmt: „Schafopfer ungefähr 63-, Schweineopfer 33-, Ziegenopfer 20-, βοῦςopfer 18 mal, Gansopfer gar nicht, dagegen Huhnopfer nur zweimal" (436). Ja, von welchen Opfern berichten denn die Inschriften? Von Götterfesten, an denen die ganze Stadt teilnahm, von Prozessionen und festlichen Schmäusen; da gehört das Huhn freilich nicht hin.[1]

Also βοῦς: ἀπὸ τοῦ σχήματος (Poll. VI, 76), ἕβδομος: weil er das siebente opferbare ἔμψυχον darstellte.[2]

---

[1] Bezöge sich eine Inschrift (III = CJA III 77) nicht auf private Opfer (v. Prott S. 14), fehlte das Federvieh ganz. Umgekehrt erklärt der Charakter der anderen Verzeichnisse die verhältnismäßig große Zahl der Rinder.

[2] Als Schlußglied eines Massenopfers hätte βοῦς ἕβδομος nur Sinn, wenn vorher sechs lebendige oder gebackene βόες geopfert worden wären. Ἔμψυχον ἕβδομον oder ἱερεῖον ἕ. wäre vielleicht klarer, aber der Kuchen hatte einmal Ochsengestalt, darum βοῦς ἕβδομος.

St. Phokas

Von **Ludwig Radermacher** in Greifswald

'Als ich voriges Jahr einige Zeit auf der See lag', so berichtet Heinrich Heine an einer bekannten Stelle der Reisebilder[1], 'erzählte mir der Steuermann unseres Schiffes: die Hexen wären besonders mächtig auf Wight, und suchten jedes Schiff, das bei Tage dort vorbeifahren wolle, bis zur Nachtzeit aufzuhalten, um es alsdann an Klippen oder an die Insel selbst zu treiben. In solchen Fällen höre man die Hexen so laut durch die Luft sausen und um das Schiff herumheulen, daß der Klabautermann ihnen nur mit vieler Mühe widerstehen könne.' Vom Wesen und Treiben dieses guten Schiffgeistes teilt der Dichter dann allerlei mit: wie er verhüte, daß den treuen und ordentlichen Schiffern Unglück begegne, wie er überall nachsehe und für Ordnung und gute Fahrt sorge. Man könne ihn sehr gut im Schiffsraume hören, wo er die Waren gerne noch besser nachstaue; oft hämmere der Klabautermann auch außen am Schiffe, und das gelte dann dem Zimmermann, der dadurch gemahnt werde, eine schadhafte Stelle auszubessern; am liebsten aber setze er sich auf das Bramsegel, zum Zeichen, daß guter Wind wehe oder sich nahe. Man sähe ihn zwar nicht, auch wünsche keiner ihn zu sehen, da er sich nur dann zeige, wenn keine Rettung mehr vorhanden sei. Wenn der Sturm zu stark und das Scheitern unvermeidlich würde, setze er sich auf das Steuer, zeige sich da zum erstenmal und verschwinde, indem er das Steuer zerbräche; diejenigen aber, die ihn in diesem furchtbaren Augenblicke sähen, fänden un-

[1] Reisebilder (von Norderney) II (5. Aufl.) S. 24—27. Ein Steuermann wird tatsächlich, wie der Dichter angibt, die Quelle sein; noch heute erzählen hier in Pommern (Wieck) Schiffer vom Klabautermann.

mittelbar darauf ihren Tod in den Wellen. Zum Schlusse heißt es: vor fünfzig oder gar vor hundert Jahren sei auf dem Meere der Glaube an den Klabautermann so stark gewesen, daß man bei Tische immer auch ein Gedeck für denselben aufgelegt und von jeder Speise, etwa das Beste, auf seinen Teller gelegt habe, ja, auf einigen Schiffen geschähe das noch jetzt.

Heines Erzählung bietet, soweit ich sehe, den ausführlichsten Bericht über den Klabautermann; vergleicht man sie mit dem, was bei anderen Autoren zu lesen steht, so ergibt sich das Weitere, daß der Dichter die Angaben seiner Quelle treu aufgezeichnet haben muß. Daß es Unglück bedeutet, wenn der unsichtbare Patron des Schiffes sich zeigt, behaupten manche Berichterstatter[1]; andere freilich wissen auch, daß man ihn zu sehen vermöge, ohne schlimme Folgen befürchten zu müssen.[2] Von besonderem Interesse ist, was Heine über die Speisung des 'Kalfaters' erzählt; wir besitzen außerdem die Angabe, daß man ihm ein Schälchen Milch hinzustellen pflege.[3] Eine Sage aus Schleswig berichtet, wie ein Kapitän den Schiffsgeist zum Weine lud.[4] War es doch überhaupt ein alter Brauch, den Hausgeistern ihren Anteil an der Mahlzeit zu gewähren[5]; so wie nun das Schiff die Wohnstätte seines Besitzers ist, so hat es gleichfalls Anspruch auf einen Schutzgeist, der beim Essen bedacht wird. Das ist der Klabautermann. Zum Entgelt ist denn auch seine Sorge unermüdlich. „Wenn der Schiffer in der Kajüte eingeschlafen ist, das Schiff aber von Gefahr bedrohet wird, dann fühlt er sich plötzlich vom kleinen Klabautermann angestoßen, daß er erwacht und

---

[1] Vgl. Temme, *Die Volkssagen von Pommern und Rügen,* S. 300, S. 301. Golther, *Germ. Mythologie,* S. 144.

[2] Vgl. Wolf, Ztschr. f. deutsche Mythologie II S. 141—142. Müllenhoff, *Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig, Holstein und Lauenburg,* S. 319.

[3] Golther, a. a. O., S. 144. Kuhn u. Schwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche,* Nr. 17, S. 15.

[4] Vgl. Müllenhoff, a. a. O., S. 319. [5] Müllenhoff, a. a. O., S. 337.

auffährt." „Der Klabautermann sorgt dafür, daß die Taue beim Einrahmen der Segel auch im schärfsten Winde nicht schlenkern." „Besonders laut und rührig ist er, wenn Sturm kommt."[1]

Für die Persönlichkeit, die durch solche Berichte hinlänglich charakterisiert wird, zeugt nun in merkwürdiger Weise eine Nachricht, die aus ganz anderer Gegend stammt. Von den Ufern des Schwarzen Meeres bis zur Adria und noch weiter verehrten vor alters die Seeleute den hl. Phokas aus Sinope als Patron; eine noch dem 6. Jahrhundert angehörige, griechisch geschriebene Homilie zu Ehren[2] des Heiligen berichtet darüber: Immerfort führen sie den Namen des Phokas im Munde, da er ihnen auch deutliche Beweise seines Beistandes liefert. Denn oftmals ward er gesehen, bald des Nachts, wie er beim Drohen eines Sturmes den Steuermann weckte, der beim Ruder eingenickt war, oder sonst, wie er die Taue spannte und das Segelwerk besorgte und vorn vom Schiff aus nach den Untiefen ausspähte. Daher bildete sich auch bei den Seefahrern der Brauch, den Phokas zum Gaste zu haben (*Φωκᾶν ἔχειν συνεστιάτορα*). Weiter heißt es dann, da der 'Unsichtbare' tatsächlich nicht mitspeisen könne, so pflege man die ihm bestimmte Portion in Geld umzusetzen und beim Landen die gewonnene Summe als Almosen des Phokas unter die Armen zu verteilen.

Täusche ich mich nicht, so haben wir hier eine Erscheinung vor uns, wie sie uns öfter begegnet, seitdem das Christentum begann, den alten Heidenglauben zu verdrängen und sich selbst an seine Stelle zu setzen. Phokas vertritt einen älteren Dämon, der dem nordischen Klabautermann urverwandt war und in gleicher Weise, wie er, geehrt wurde. Denn dieser Heilige, der sich den Schiffern zu jeder Tag- und Nachtzeit hilfreich erweist, ohne daß man ihn riefe, der beim Essen ihr

---

[1] Temme, a. a. O., S. 300—301.

[2] *St. Asterii Amaseni homilia in St. Phocam.* Migne Patrol. Gr. I T. 40, S. 300 flg.

Gast ist, muß doch recht eigentlich als Mitbewohner des Schiffes gelten. Dies ist nichts an sich Selbstverständliches, sondern erst erklärlich, wenn man annimmt, daß vor ihm ein echter Sondergott existiert hat, der der gute Geist und Schirmherr der Schiffe war und demgemäß in ihnen hauste. Dort hat man ihn nach einem Brauche, der auch in Griechenland und Rom volkstümlich[1] war, gespeist und getränkt, und als Phokas ihn ersetzte, da wurde der Heilige nicht anders behandelt. Freilich fand man nun bald heraus, daß es seltsam sei, einen 'Unsichtbaren' zu Gaste zu laden, und so bildete sich jene Ablösung aus, die auf ein im Namen des Heiligen gespendetes Almosen hinauslief, meines Erachtens ein echt christlicher Eingriff in gut heidnische Satzung. Wir sind unserer Quelle zu Dank verpflichtet, daß sie die Speisung des Phokas, die ja nebenbei weiter bestanden zu haben scheint, der Erwähnung würdig fand.

Es erhebt sich natürlich die Frage, ob wir noch imstande sind, den Dämon zu bestimmen, an dessen Stelle Phokas trat. Als Nothelfer gefährdeter Schiffer, und zwar nur der guten und tugendhaften, spielen die Dioskuren in der antiken Religion eine bekannte Rolle; zeigten sich während des Sturmes am Maste zwei leuchtende Flämmchen, so war die Mannschaft beruhigt; denn sie wußte, daß himmlische Hilfe nahe war. An einer klassischen Stelle der Euripideischen Elektra[2] sprechen sich Kastor und Pollux über ihre Tätigkeit aus: „Wir eilen zum Sikelischen Meer, Schiffe zu retten. Auf Ätherhöhen wandelnd, stehen wir den Schuldbefleckten nicht bei, die Frommen und Gerechten aber befreien wir aus schwerer Drangsal und erretten sie.“ Es ist überaus deutlich, daß sie echte Nothelfer sind, die zu Hilfe kommen, wenn ein braver Mann sie ruft; dagegen sind sie nicht, wie Phokas und der

---

[1] Ich erinnere an den Dienst der Laren in Rom, des ἀγαθὸς δαίμων (Rohde, *Psyche* I[3] S. 254, 2) bei den Griechen.

[2] Euripides, Electra, 1347 flg.

Klabautermann, an das Schiff gebunden, nicht dessen Mitbewohner. Wir kennen zudem andere christliche Heilige, welche die Dioskuren in der Verehrung der Seefahrer abgelöst haben. In Spanien ist es der hl. Petrus Gonzalez, von dem „die Schiffer erklären und bezeugen“, wie es in der Quelle[1] heißt, „daß er von ihnen beim Hereinbrechen eines Sturmes auf der Höhe des Mastes oder an den Spitzen der Raen gesehen worden sei, mit einem angezündeten Leuchter in der Hand, und daß gleich nach dieser Vision das Meer sich beruhigt und der Sturm aufgehört habe.“ Die neapolitanischen Schiffer rufen in der Not den hl. Erasmus an; dann zeigt sich über dem Schiffe eine Fackel.[2] Beiden Heiligen wird von der Lichterscheinung her der Name St. Elmo beigelegt[3], der auch selbständig auftritt, eine Erinnerung an die fackeltragende Helena.[4] In Rußland ist der hl. Nikolaus der Retter aus dem Meere, aber wir finden auch ein Paar, die Heiligen Boris und Gleb, für die von V. Miller Identität mit den Dioskuren vermutet worden ist.[5] Alle diese Heiligen bilden eine Gruppe für sich; Phokas dagegen hat mit den Dioskuren und dem Elmsfeuer sicher nichts zu tun. Nun gibt es freilich Spuren, die darauf hinweisen, daß die Dioskuren einstmals nicht allein die Rolle der Nothelfer gespielt haben. Nicht weit südlich von der Stätte, an der man heute den hl. Erasmus verehrt, hatte im Altertum der Heros Palinuros sein Heiligtum[6]; noch heute trägt ein Vorgebirge Lukaniens nach ihm den Namen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Schiffer bei widrigem Winde seine Hilfe anflehten. Einst war Palinuros Steuermann des Äneas gewesen. In der Geschichte seiner Heroisierung

[1] Acta Sanctorum April. II ad d. 15 April. p. 397E.

[2] Acta Sanctorum Junii I ad d. 2 Jun. p. 218F.

[3] Acta Sanctorum Junii I, a. a. O. [4] Vgl. *Mélusine,* t. II, S. 112 flg.

[5] Vgl. A. Wesselofsky, Archiv für slavische Philologie IX S. 286 S. 287. Beachtung verdient die große Zahl der Nikolai-Kirchen am Strande der deutschen Ostsee.

[6] Vergil, Aeneis VI 337 flg., bes. Vs. 378 flg.

erinnert er an Nausithoos und Phaiax, von denen der eine dem Theseus als Steuermann, der andere als Hauptbootsmann (πρῳρεύς) gedient hatte. Beide besaßen zu Phaleron ein „von Theseus gestiftetes“ Heiligtum, und ihnen zu Ehren wurde das Steuerfest (Κυβερνήσια) gefeiert.[1] In Bithynien hat man den Führer des Argoschiffes, Tiphys, verehrt.[2] Also finden wir an verschiedenen Meeresküsten im Altertum 'heilige Steuermänner' lokalisiert, denen sicherlich vor allem die Schiffer opferten und Feste feierten; sie werden dies nicht ohne die Absicht getan haben, die Heiligen sich geneigt zu machen und die Gewißheit ihrer Hilfe zu erlangen. Da stoßen wir auf Gestalten, die dem Phokas bereits um ein gutes Stück näher stehen, aber auch von ihnen ist schwerlich einer mit Phokas identisch. Wie man sich ihre Hilfe gedacht haben mag, zeigt wieder christliche Legende, die diesmal an den Namen des hl. Johannes Eleemosynarius anknüpft.[3] Ein Schiffsherr hatte großen Schaden gelitten, auch in Unternehmungen, die er auf den Rat des Heiligen begonnen hatte; darauf läßt dieser ihm ein großes Getreideschiff ausrüsten und heißt ihn, auszusegeln. Zwanzig Tage fährt er unter anhaltendem Sturmwinde dahin; weder Sterne noch andere Anhaltspunkte zeigen den Weg, aber der Steuermann sah, wie der hl. Patriarch neben ihm stand und das Ruder regierte, und hörte die Mahnung, sich nicht zu fürchten. So kommen sie glücklich nach Britannien, wo gerade Hungersnot ist, und machen ein glänzendes Geschäft. Ähnliches mag fromme, heidnische Legende von dem Beistand der Heroen Nausithoos und Phaiax erzählt haben. Geringere Herren, als die beiden Söhne des Zeus, erwiesen sie sich doch demjenigen gnädig, der ihre Hilfe verdiente und begehrte. Einst hatten sie selbst zur Gilde ge-

---

[1] Plutarch, Vita Thesei c. 17.

[2] Usener, *Die Sintflutsagen,* S. 258. Vielleicht gehört auch Phaon hierhin, über den Usener a. a. O., S. 191 und *Götternamen* S. 328 einzusehen ist. [3] Migne Patrologia. *Patres Graeci* S. I T. 93 p. 1622 sq.

hört und sind dann die Patrone der Schiffer in derselben Weise geworden, wie heutzutage St. Hubertus Schirmherr der Jäger, St. Joseph Schirmherr der Zimmerleute ist. Den heiligen Steuermännern gegenüber ist Phokas ein Helfer überall, und so wüßte ich niemand zu nennen, der ihm ganz nahe käme, es sei denn der Klabautermann. Phokas zeugt für das Alter der Vorstellungen, die sich an den nordischen Schutzgeist der Schiffe knüpfen.

Gibt es nun nicht doch noch eine weitere Möglichkeit, sein antikes Vorbild zu bestimmen? Auf dem Hinterdeck der Galeeren befand sich im Altertum die Statue eines Gottes oder Heros, und zweifellos nahm man an, der so Geehrte werde das Fahrzeug in seiner besonderen Hut halten. Wo das heilige Bildnis stand, war auch die Persönlichkeit, die darin vorgestellt wurde, lebendig gegenwärtig, da der naive antike Mensch zwischen der Gottheit und ihrem Bilde überhaupt keinen wesentlichen Unterschied machte.[1] So war das Schiff des Gottes Haus, und der Gott oder Heros wird zu seinem Schutzgeist, der es auf der Fahrt begleitet. Ist hier später der hl. Phokas als Ersatz eingetreten? Ich glaube es nicht; denn auch heute noch führen in katholischen Ländern die Schiffe ihren Heiligen als Schutzpatron, aber man denkt sich seine Tätigkeit anders. Man ruft ihn an in der Not, und falls er sich nicht hilfreich erweisen mag, kann man ihn gar zwingen. Pietro della Valle erzählt ein Erlebnis mit portugiesischen Matrosen[2], die während eines Sturmes die Statue

---

[1] *Festschrift für Theodor Gomperz*, Wien 1902, S. 200 flg. Vgl. Petron c. 74 *nolo statuam eius in monumento meo ponas, ne mortuus quidem lites habeam.* Paulus ad edictum (l. XXVII): *Si statua patris tui in monumento posita saxis caesa est, sepulchri violati agi non posse, iniuriarum posse Labeo scribit.* Ein Bild des Anubis bewegt sich, eine Statue des Herkules schwitzt (Vita Commodi [Scr. hist. Aug.] 16, 5); das Bild des Ahnherrn trauert, wenn über die Nachkommen Unglück hereinbricht (Cicero pro L. Murena § 88, von den Herausgebern mißverstanden).

[2] Vgl. *Mélusine* II S. 187.

des hl. Antonius, die sich an Bord befand, immer fester und fester an den Mast schnürten und mit Injurien überhäuften, bis endlich der Wind sich legte. In dieser Geschichte fehlen alle die besonderen Merkmale, die nach der Erzählung des Asterius für die Tätigkeit des St. Phokas charakteristisch sind. Und so bleibt er tatsächlich der einzige Zeuge dafür, daß auch die antiken Schiffe ihren *lar familiaris* oder *genius*, wenn man so sagen will, besessen haben. Wie ist er zu solcher Ehre gelangt? Die Überlieferung über den Heiligen ist verwirrt und voll von Zügen, die den Stempel der Erfindung tragen; erst jüngere Legende weiß von einem Bischof[1] in Sinope, der nach einer griechischen Quelle Sohn eines Schiffbauers, nach anderen selbst Schiffer oder gar Steuermann war.[2] Schon die Herausgeber der Acta Sanctorum haben das für ätiologische Legende gehalten.[3] Asterius, der Landsmann des Heiligen und zugleich unser ältester Zeuge, berichtet[4], daß Phokas bei Sinope einen κῆπος besaß, dessen er wartete, daß er dort größte Gastlichkeit übte und in einer Christenverfolgung, die nicht genauer bestimmt wird, den Märtyrertod starb. Ich erwehre mich der Versuchung, an diese Angaben die Vermutung anzuknüpfen, die sich freilich aufdrängt, daß der κῆπος ursprünglich einem Heidengott gehörte. Vielleicht ist der Name Phokas, an φώκη *phoca* erinnernd und von dem gleichen Stamme abgeleitet, schuld daran, daß der Heilige zum Schutzgeist der Schiffe wurde; seine Verehrung in einem Zentrum des östlichen Seeverkehrs wird dazu beigetragen haben, den Ruf seines Namens weithin zu verbreiten.

---

[1] Bischof ist er wohl geworden durch Verwechslung mit einem gleichnamigen Heiligen in Alexandrien, der Bischof war, aber im übrigen sich von unserem Phokas sehr scharf scheidet.

[2] Acta Sanctorum Julii t. III p. 635 DE.

[3] a. a. O. Vgl. Migne, Patrol. Gr. IT. 40, S. 300 Anm.

[4] In der oben angeführten Homilie.

Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer[1]

Von **Karl Sapper** in Tübingen

Nachdem die sieggewohnten Scharen der Spanier den größeren Teil von Guatemala erobert hatten, fanden sie in der Landschaft Tezulutan so energischen Widerstand, daß sie von weiteren Eroberungsversuchen abstanden. Da hielt der glaubenseifrige Dominikanermönch Bartolomé de las Casas die Zeit für gekommen, um seine Idee einer friedlichen Eroberung und Christianisierung des noch nicht unterworfenen Gebiets zur Ausführung zu bringen. In der Tat erhielt er am 2. Mai 1537 die Erlaubnis zu dem genannten Versuch, der so vollständig gelang, daß schon nach 10 Jahren Don Felipe, damals Stellvertreter Kaiser Karls V. in Spanien, den Namen Tezulutan („Land des Krieges") in Verapaz („Wahrer Frieden") umwandelte, während er später (1555) sogar die alten Gesetze der dortigen Indianer als zu Recht bestehend anerkannte. Die weltentlegene Lage der Verapaz, der Mangel an Mineralschätzen, der anfängliche Ausschluß spanischer Kolonisten, das sachgemäße Benehmen der Dominikaner und der friedfertige Charakter der indianischen Bevölkerung brachten es mit sich, daß die Landschaft ihrem Namen verhältnismäßig gut entsprach, wie auch im Herzen der Indianer seitdem verhältnismäßige Ruhe und Frieden geherrscht haben. Wahrer, vollkommener Friede

[1] Ein Teil der hier mitgeteilten Beobachtungen ist ausführlicher von mir schon früher beschrieben worden: *Nördliches Mittelamerika,* Braunschweig 1897 S. 267 ff. und Internationales Archiv für Ethnographie Bd. VIII S. 195 ff.

ist freilich niemals in ihm eingekehrt, denn der neue Glaube hat sich zwar neben dem alten eingenistet, aber er vermochte ihn bis zum heutigen Tage nicht ganz zu verdrängen und blieb vielfach dem Gefühl des Indianers fremd: der christliche Gott ist eben so recht eigentlich der Gott der Fremden, und wenn ihm auch gegenüber den indianischen Göttern eine gewisse herrschende Stellung zuerkannt wird (etwa im gleichen Maß, wie sie die Mischlinge und Weißen den Indianern gegenüber im täglichen Leben einnehmen), so herrscht doch bei den Indianern, die fern von den Zentren der europäischen Zivilisation wohnen und infolgedessen auch von den neuen Ideen noch nicht stark berührt sind, allgemein die Ansicht, daß der Christengott sich mehr um die Fremden als um die Indianer kümmere und namentlich nicht so ganz das volle Interesse an jenen Dingen nehme, die dem Indianer von alters her am nächsten liegen. Eine derartige Anschauung hat sich bei den Indianern der Alta Verapaz (die weniger als die südlichere Baja Verapaz unter Mischlingseinfluß steht und heutzutage noch 95 Prozent indianischer Bevölkerung aufweist) trotz jahrhundertelang geübten Christentums erhalten können, weil bei der weiten Zerstreutheit der Bevölkerung über das Land hin eine sorgfältige Katechisierung seitens der spärlich vorhandenen Geistlichen nicht stattfinden konnte. Auch jetzt, da der Schulunterricht obligatorisch ist und selbst die Plantagenbesitzer seitens der Regierung gezwungen worden sind, für die Kinder der Plantagenarbeiter ein Schullokal einzurichten und einen Schulmeister anzustellen, ist das nicht viel anders geworden, da die Indianer sich gewöhnlich weigern, ihre Kinder zur Schule zu schicken und eher weiter wandern würden, als daß sie sich dazu zwingen ließen. Um aber wenigstens ein gewisses Maß von Kenntnis des christlichen Glaubens überall aufrecht erhalten zu können, hatten die christlichen Priester schon in alter Zeit die Glaubenslehre in indianische Sprache übertragen und segneten keine Ehe ein, bevor nicht die Ehestandskandidaten eine genügende Kennt-

nis des Katechismus nachgewiesen hatten. Diese Praxis ist bis in die jüngste Zeit hinein festgehalten worden, hat aber natürlich nicht vermocht, ein richtiges Verständnis der christlichen Lehren bei den Indianern anzubahnen. Namentlich scheint es ihnen schwer zu fallen, die verschiedenen Figuren ihrer Gotteshäuser lediglich als Bilder Gottes und der Heiligen anzusehen: sie nennen nicht nur jedes dieser Bildwerke — genau ebenso wie ein heidnisches Idol — einen „Gott" (mit dem spanischen Wort Dios), sondern glauben auch, daß diese Bildwerke tatsächlich leben. So wird vor dem Fest des Schutzheiligen einer Ermita dessen Bildnis in seinem Schrein von einer besonderen Kommission nach der Kirche des nächst benachbarten Dorfes getragen, damit der Heilige wieder einmal die Messe höre, und wenn unterwegs übernachtet werden muß, so wird ein Tuch über den Schrein gelegt und am nächsten Morgen der Weitermarsch erst wieder angetreten, nachdem der Führer der Kommission nach vorsichtigem Lüften der Hülle sich überzeugt hat, daß der Heilige bereits erwacht sei. Und wenn der Schutzheilige von Coban, der Santo Domingo, sein Namensfest feiert, so wird er nicht nur in Prozession durch die Stadt getragen, sondern vor seiner Rückkehr in die Kirche werden auch alle anderen Heiligenbilder zu ihm herangetragen, damit sie ihm ihre Glückwünsche darbringen. Aber nicht nur die Heiligenbilder, sondern sogar einzelne Holzkreuze stellen sich die Indianer unter Umständen oder wenigstens zeitenweise belebt vor, wie denn auch meine indianischen Träger mir von bestimmten Kreuzen am Weg ernsthaft versicherten, sie hätten sie hüpfen sehen.

Eine große Zahl von Heiligenbildern in der Kirche zu haben, ist der Stolz des Indianers, und als meine indianischen Begleiter einmal aus Zufall in Belize in eine protestantische Kirche geraten waren, erzählten sie mir nachher voll Mitleid: das müßten sehr arme Leute sein, denn sie hätten in ihrer Kirche nur einen Gott. Über die Einheit Gottes scheinen sie

sich überhaupt trotz des auswendig gelernten Katechismus durchaus nicht klar zu sein, wenigstens habe ich einmal einen Streit mit angehört, ob Christus und der Nazarener zweierlei Götter wären oder nicht; der Streit wurde von den anwesenden Indianern schließlich dahin entschieden, daß es sich hier in der Tat um zwei verschiedene Persönlichkeiten handle. Es darf daher auch gar nicht wundernehmen, wenn sie glauben, daß mein Gott, das ist der Gott der Protestanten, ein ganz anderer wäre, als der ihrige, und wenn sie annehmen, daß sie in Britisch Honduras nicht mehr zu beten hätten, da der dortige Gott ja englisch spreche und ihre Sprache nicht mehr verstünde.

Es ist also schon innerhalb ihres christlichen Glaubens eine Mehrheit von Göttern vorhanden — tatsächlich, wenn auch nicht eingestandenermaßen, da ja der Buchstabe ihres Katechismus das bestreitet. Unter solchen Umständen ist es auch wohl begreiflich, daß einige heidnische Göttergestalten verhältnismäßig friedlich neben dem Christengott Platz in ihrem Herzen behalten konnten. Bilder dieser heidnischen Göttergestalten habe ich nie gesehen, noch auch nur je eine Andeutung ihrer Existenz gehört; in vorchristlicher Zeit aber hat es natürlich, wie die Ausgrabungen beweisen, auch bei den Kekchi-Indianern zahlreiche Idole gegeben.

Gegenwärtig sind es der heidnischen Götter bei den Kekchi-Indianern, den Bewohnern der nördlichen Gebiete der Alta Verapaz, zwei: die Sonne und der „Herr von Berg und Tal". Von diesen ist der erstere, der Herr Sonne, eine einzige Persönlichkeit, die dem Indianer eine Fülle der wichtigsten Dienste leistet und daher auf höchster Stufe der Verehrung steht, ohne daß ihm jedoch Opfer dargebracht würden, denn solches ist unnötig, weil dieser gute Gott seine Wohltaten auch ohne Opfer spendet. Er ist auch zu weit weg, um ein Gebet zu hören. Aber dankbar denkt der Indianer stets des Guten, das die Sonne ihm darbietet: sie gibt der Erde Licht und

Wärme, trocknet das Feuchte, macht die umgeschlagenen Holzgewächse ihrer Rodungen dürr, so daß sie abgebrannt werden können und die Anpflanzung möglich wird; die Sonne läßt den Mais wachsen und reifen; sie ermöglicht daher dem Indianer erst den Lebensunterhalt und wird deshalb von ihm mit vollem Recht „unser Vater" genannt (li cacvuá sakkè, „unser Vater — bzw. Herr —, die leuchtende Sonne" im Gegensatz zum cacvuá Cruz, „unserem Vater dem Kreuz", das ist: dem christlichen Gott).

Ist die Sonne dem Indianer ein ferne wohnender Gott, so ist seine dritte Hauptgottheit, li cacvuá tzultaccá „unser Vater, der Herr von Berg und Tal" eine sehr nahe wohnende Vielheit, denn fast jedes Dorf und jeder Weiler haben ihren eigenen Tzultaccá und man hört gelegentlich Bemerkungen darüber, daß dieser oder jener Tzultaccá wesentlich stärker sei als ein anderer und seine Schutzbefohlenen kräftiger vor Krankheit und Gefahr beschütze. Naturgemäß wendet sich der Indianer immer an den Tzultaccá seines eigenen Wohnortes; bei sehr wichtigen Angelegenheiten, wie es z. B. das Besäen des Maisfeldes ist, werden aber neben dem heimischen Tzultaccá auch diejenigen der Nachbarorte und besonders wichtiger entfernter Punkte angerufen, damit sich ja keine Schwierigkeit ergebe. In dem von mir aufgezeichneten Gebet[1], das drei Tage vor der Maissaat gesprochen wird, sind außer dem Tzultaccá des Heimatortes noch zwei Tzultaccás von Nachbarorten und drei offenbar besonders bedeutsame Gottheiten dieser Kategorie von recht entfernten Lokalitäten aufgeführt. Die Tzultaccás wohnen in großen Höhlen in den Bergen der Alta Verapaz; einzelne sind männlich, andere weiblich, und zwar bewohnen die männlichen Tzultaccás die wasserarmen, die weiblichen aber die quellenreichen Berge. Hochwasser ist ein Zeichen für Feste, die der Tzultaccá in seinem unterirdischen Reiche gibt. Dort ruht der

[1]) Veröffentlicht in *Nördl. Mittelamerika* S. 292 f. und im Anhang, Nr. 2.

Tzultaccá in einer Hängematte, die mittels zweier riesiger İcvolais aufgehängt ist (İcvolai ist die gefährlichste Giftschlange des Gebietes, Crotalus horridus). Schlangen sind auch seine Diener; sie strafen durch ihren Biß die Vergehen der Menschen und je nach der Schwere derselben entsendet der Tzultaccá mehr oder weniger giftige oder auch ungiftige Schlangen. Außerdem vermag er die Vergehen der Menschen durch Krankheiten oder Blitzschlag zu bestrafen; Blitzschlag entsteht, wo der Tzultaccá mit seinem Steinbeil hintrifft. Das Wasser ist dem Tzultaccá heilig; es darf darum auch nicht etwa ein heißer Gegenstand zum Abkühlen in ein fließendes Wasser gestellt werden. Die Tiere des Wassers, der Erde und Luft sind ihm eigen; Fischen oder Jagen ist daher auch nur nach vollbrachtem Gebet und Opfer an den Tzultaccá gestattet. Durch Verbrennen in offenem Feuer dürfen Tiere nicht getötet werden. Gleich den Tieren sind ihm aber auch die Pflanzen eigen, namentlich die Nutzpflanzen, weshalb auch vor Saat und Ernte stets bestimmte Gebete und Opfer dargebracht werden. Und ebensowenig als von einem erlegten Wild irgend etwas Eßbares zurückgelassen und dem Verderben überantwortet werden darf, ebensowenig darf man auch Nutzpflanzen umkommen lassen und wo etwa Maiskörner verschüttet worden sind und in dem feuchten Erdreich aufgingen, da sieht man wohl gelegentlich, wie ein Indianer sie mit etwas Erde ausgräbt und in sein Maisfeld versetzt, damit sie nicht zugrunde gehen. Wer anders handelte, würde durch spätere Mißerfolge in Jagd bzw. Landwirtschaft gestraft werden.

Da Ackerbau die Grundlage der Volksernährung bildet und die Ergebnisse der Jagd und des Fischfanges den Tisch wesentlich angenehmer gestalten, so ist begreiflich, daß man versucht, den Tzultaccá in jeder Weise günstig zu stimmen. Das geschieht einmal durch Gebete, wie sie in altertümlicher Form, freilich da und dort unter Zusatz christlicher Elemente, von Mund zu Mund sich weiter vererben, dann durch Opfer

(Blumen, Kiefernzweige, Verbrennen von Kopalharz) und durch Kasteiungen (Enthaltung vom geschlechtlichen Umgang und vom Genuß des Fleisches, gewisser Kräuter und bestimmter Speisen). All dieses entspricht noch durchaus den vorchristlichen Gepflogenheiten, wenn auch das Maß abgeschwächt sein dürfte. Je nach der Bedeutung der Handlung, für welche des Tzultaccá Segen angerufen wird, ist aber auch das Maß der Opfer und Kasteiungen verschieden: so muß der Indianer fünf Tage vor und sechzehn Tage nach der Maissaat (also im ganzen 21 Tage lang, d. i. einen altindianischen Monat und einen Tag) völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit üben, während bei der Bohnen- oder Chilesaat[1] wenige Tage der Enthaltsamkeit genügen und zudem nur für diejenigen unbedingte Vorschrift sind, die größere Anpflanzungen dieser Nutzpflanzen machen, um mit dem Produkt Handel zu treiben. Bereits mischen sich aber in die althergebrachten Gebräuche auch christliche Elemente ein: so wird neun Tage vor der Maissaat zur Kirche gewandert und dort etwas Kopalharz, sowie eine Anzahl Kerzen (12 bis 23) verbrannt. Es ist dem Indianer eben trotz aller Vorliebe für den Tzultaccá doch dessen Unterordnung unter den christlichen Gott klar. Diese Unterordnung findet aber nur in den dichter bevölkerten Gebieten statt. Die unbewohnten oder sehr schwach besiedelten Urwaldflächen, wo auf Paßhöhen und an Wegteilungen noch keine Holzkreuze errichtet sind, stehen dagegen noch ausschließlich unter der Herrschaft des Tzultaccá. Wagt ein Indianer in einem solchen Gebiet sich niederzulassen, so umwandert er zunächst so viel Land, als er in einem Tag umwandern kann, und schlägt an den vier Kardinalpunkten je ein Bäumchen um; nach einem Jahr kommt er wieder, opfert dem Tzultaccá Kopalharz und macht sein Maisfeld in der Richtung, nach welcher hin der Rauch des Opfers gedeutet

---

[1] Chile = Paprika; Capsicum annuum.

hat. Auch nach der dauernden Besiedelung bleibt der Tzultaccá zunächst noch Alleinherrscher; Gebete an den Christengott sind verpönt, und erst nachdem eine größere Anzahl von Familien sich zusammen niedergelassen, eine Ermita errichtet und das obligate Heiligenbild darin aufgestellt hat, beginnt auch hier der christliche Gottesdienst; der Tzultaccá sagt nun: xinlup, „ich bin müde geworden", und tritt gewissermaßen die Oberherrschaft an den mächtigeren Christengott ab. Bei dem raschen Vordringen der Kekchi-Indianer in die Urwaldgebiete der nördlichen Alta Verapaz schiebt sich demnach die Territorialgrenze des christlichen Gottes immer weiter hinaus; das Alleinherrschergebiet des Tzultaccá schrumpft immer mehr zusammen. Aber noch immer ist es ausgedehnt genug und auch der christlichste Kekchi-Indianer wagt es nicht, sofern er überhaupt noch an alter Sitte hängt, hier zum Christengott zu beten, da der Tzultaccá darüber böse werden würde. In ähnlicher Weise respektierten meine Indianer auch den ihnen unbekannten Gott der heidnischen Lacandonen, solange wir in dessen Gebiet wanderten. Ein gewisser Zug der Toleranz scheint ihnen allen anzuhaften; es sind nun einmal keine Kampfesnaturen. Der Indianer, der mit seiner Familie einsam im fernen Urwald wohnt und nur zum Tzultaccá betet, wird sofort wieder christlich, sobald er ins Gebiet des Christengottes zurückkehrt, und schon vor den ersten Grenzpfählen dieses Reiches, vor den einfachen Holzkreuzen am Weg, zieht er wieder tief den Hut, wie wenn er niemals deren Bannkreis überschritten hätte.

Es liegt ein unterwürfiger Respekt in der Art, wie der Indianer vor die Bildnisse Gottes und der Heiligen hintritt und zu ihnen betet. Wenn er von ihnen spricht, so hat man stets das Gefühl, als ob er in Gedanken devote Bücklinge vor denselben machte. Wie so anders ist es, wenn der Indianer in feierlich stiller Tropennacht aus dem einsamen Lager im Urwald hervortritt nach der Richtung hin, in welcher am nächsten Morgen der Marsch fortgesetzt werden soll, wenn er nun auf einem großen

grünen Blatt über mitgebrachten glühenden Kohlen sein Kopalharz verbrennt und dazu sein altgewohntes Gebet an den Tzultaccá, den Herrn der Berge und Täler, den Herrn der Bäume und Schlinggewächse[1], spricht. Da zeigt sich das Vertrauen des Mannes, daß sein heimischer Gott ihm auch helfen werde, er, der alle seine Nöte und Bedürfnisse so viel besser kennt als der stolze fremde Christengott! Lag für mich schon auf gewöhnlicher sicherer Wanderung etwas Weihevolles in der Art, wie der Indianer frei und vertrauend sich an seinen Gott wandte, so werde ich den tiefen Eindruck nie vergessen, den ich empfing, als einst in den wilden Urwäldern von Britisch-Honduras nach bangen Tagen des Hungers in dämmernder Abendstunde der Älteste meiner indianischen Begleiter mit lauter Stimme seinen Tzultaccá anrief und um Jagdbeute anflehte, obgleich er das vorschriftsmäßige Opfer nicht darzubringen vermochte[2], und als noch in derselben Nacht, zum erstenmal wieder nach langer Zeit, in der Nähe das häßliche, meinen Ohren nun höchst melodisch klingende Geschrei eines Brüllaffen ertönte, da konnte ich mich des ketzerischen Gedankens nicht erwehren, daß der liebe Gott das vertrauensvolle Gebet der Menschen erhöre, auch wenn es nicht gerade an seine direkte Adresse gerichtet ist. —

Wenn der Kekchi-Indianer dem Christengott mit tiefstem Respekt entgegenkommt, wenn er anderseits mit warmer Dankbarkeit am Vater Sonne hängt, der so viel Gutes tut und doch so weit entfernt ist, daß ihm selbst der Christengott nicht zu nahe treten kann, so erfüllt ihn dagegen ein Gemisch von Liebe und Furcht dem Tzultaccá gegenüber. Aber obwohl er ihn unter Umständen fürchtet, so ist doch sein Herz hauptsächlich auf ihn gerichtet, denn es ist gewissermaßen ein Gott seiner eigenen braunen Rasse, während er sich den Christengott kaum anders als mit der gefürchteten und etwas gehaßten, genau genommen sogar etwas verachteten weißen Haut der Europäer

[1] *Nördliches Mittelamerika* S. 289 und im Anhang, Nr. 1.
[2] Vgl. Sapper, *Mittelamerikanische Reisen*. Braunschweig 1902. S. 38.

vorstellen kann. Mit einem gewissen Seufzen erfüllt er seine Verpflichtungen dem Christengott gegenüber; denn wenn der Dienst auch leicht ist, so hat er doch eine unangenehme Seite: er berührt vielfach einen sehr wunden Punkt beim Indianer — den Geldbeutel. Das ist beim Tzultaccá viel weniger der Fall, obgleich das Kopalharz großenteils auch erst von weither (z. B. Motocintla im mexikanischen Staat Chiapas) durch Handelsverbindung eingeführt werden muß. Dafür verlangt der Tzultaccádienst, wie schon erwähnt, gewisse leibliche Opfer, Kasteiungen und Entbehrungen verschiedener Art; aber gern unterzieht sich gar mancher Indianer 40tägiger[1] Enthaltung vom Beischlaf und 3tägigem Beten mit der ganzen Familie, um dem Tzultaccá in seiner Höhle persönlich Kerzen abbrennen zu dürfen und ihn vielleicht bei dieser Gelegenheit sogar von Angesicht zu Angesicht in seiner von Icrolai-Stricken getragenen Hängematte zu sehen!

Aber obgleich das alte Heidentum dem Herzen des Indianers viel näher steht als das moderne Christentum, so kann er sich den christlichen Einschlag doch bereits bei allen seinen Vorstellungen nicht mehr wegdenken. Wohl lebt die alte Art in vielfachen Erinnerungen noch fort: noch herrscht die Form des Brautkaufes allgemein[2], lokal wird sogar noch eine Art hauswirtschaftlichen Examens von der Braut verlangt (Chamá) und zugleich dem Bräutigam ein neuer Name beigelegt nach dem Objekt oder Geschehnis, das ihm zuerst nach der Brautnacht einen gewissen Eindruck gemacht hat; wohl klingt der alte Nagualismus gelegentlich noch nach, und die Kekchi glauben von den benachbarten Cholguink, d. i. den heidnischen Lacandonen, noch heutzutage, daß sie sich in Jaguare zu verwandeln vermöchten; wohl haben sich die verschiedenartigsten alten Gebräuche bis auf die Gegenwart erhalten, ohne daß der Fremde, auch wenn er viele Jahre

[1] 40 Tage d. i. zwei altindianische Monate.

[2] *Nördliches Mittelamerika* S. 279 f.

unter den Kekchi wohnte, davon anders als durch einen glücklichen Zufall erführe — aber der christliche Einschlag ist überall mehr oder minder deutlich zu erkennen und hebt sich in neuerer Zeit und bei den den Städten benachbarten Indianern immer deutlicher heraus. Man sieht das ganz besonders schön bei den Anschauungen, die die Indianer bezüglich des Fortlebens nach dem Tode haben.

Schon seit uralter Zeit steckt den Kekchi-Indianern der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode im Blute, und zwar glauben sie, daß sie nach dem Tode alle die Reisen nochmals machen müßten, die sie während des Lebens gemacht hatten. Deshalb gibt man dem Toten auch womöglich einen neuen Anzug und eine neue Binsenmatte mit ins Grab, auf welch letzterer die wandernde Seele schlafen soll. Außerdem erhält der Tote einen tönernen Kochtopf, eine Tasse, eine hölzerne Trinkschale und eine Masbael (d.i. ein Tuch, in das die Nahrungsmittel eingewickelt werden), ferner Hut, Sandalen, Tragband, Tragnetz, Feuerzeug und das aus Palmblättern hergestellte Regendach, kurz die volle Reiseausrüstung, mit Ausnahme der jetzt gebräuchlichen, in alten Zeiten aber natürlich unbekannten wollenen Decke, von der man glaubt, sie würde im Grab die Seele beißen. Damit aber das christliche Element auch hier nicht fehle, so wird dem Toten ein Rosenkranz in die rechte Hand gelegt. Wichtiger ist freilich, daß die Kleidung gut sei, und wenn der Indianer fern von seiner Heimat den Tod vor Augen sieht, so ist es seine wichtigste Beschäftigung, seine Kleidung auszubessern, damit sie im Jenseits die langen Reisen auszuhalten vermöge, denn der Indianer schämt sich ja so sehr, wenn er nicht in anständiger Kleidung vor fremden Leuten erscheinen kann!

Sofern von der Reiseausrüstung irgend etwas vergessen sein sollte, so erscheint die Seele des Verstorbenen dem nächsten Anverwandten im Traume und macht darauf aufmerksam. Da man aber natürlich das Grab nicht wieder öffnen kann, so

gibt man das Vermißte dem nächstfolgenden Toten mit ins Grab mit dem Auftrag, es im Jenseits dem rechtmäßigen Besitzer abzuliefern.

Speisen gibt man dem Toten nicht mit, da die Seelen (ánum) keinen irdischen Leib mehr hätten und deshalb auch keine irdische Nahrung mehr zu sich nehmen könnten. Der Tzultaccá versieht sie mit der im Jenseits üblichen Nahrung.

Da es manchmal (aber freilich höchst selten!) vorkommen mag, daß der Indianer nicht alle früher durchwanderten Wege wiederfinden würde, so sind an den Wegteilungen Holzkreuze aufgestellt; die Seele zieht vor diesen den Hut und frägt nach dem Weg, worauf das Kreuz den nötigen Bescheid geben wird. Reisen, die der Lebende zu Wasser oder auch in einem fernen fremdsprachigen Lande gemacht hat, braucht die Seele später nicht zu wiederholen, denn sie geht eben nur so weit, als sie mit eigener Kraft und ohne fremde Hilfe kommen kann. Es hat deshalb meine indianischen Träger mehrmals die Frage beschäftigt, wie es nun eigentlich mir nach dem Tode ergehen würde; denn wenn ich auch die Reisen ebenso wie meine Träger zu Fuß zurücklegte, so trug ich doch mein Gepäck nicht selbst, war also auf fremde Hilfe angewiesen; die Frage wurde nun mehrfach dahin entschieden, daß sie eben im Jenseits mich wieder auf meinen Reisen begleiten und mir mein Gepäck nachtragen wollten.

Wie der lebende Indianer nach jeder Reise zu Hause eine Zeitlang ausruht, um neue Kräfte zu sammeln, ehe eine neue Reise angetreten wird, so macht es auch später die Seele. Es ist deshalb notwendig, für die heimkehrenden und ausruhenden Seelen ein geeignetes Rasthaus zu schaffen und zu diesem Zweck vereinigen sich bei den Kekchi-Indianern etliche Familien zur Erbauung eines Beerdigungshauses, das zugleich als Schlacht-, Fest- und Versammlungslokal, sowie als Gotteshaus dient und daher gegenwärtig allgemein den spanischen Namen Ermita führt. Ist mit gemeinsamer Arbeit das betreffende Haus errichtet

worden, so wird es eingeweiht oder getauft (guatasamvil): alle Genossenschaftsmitglieder kommen mit Kind und Kegel abends in der Ermita zusammen und trinken Chicha (vergorenen Zuckerrohrsaft).[1] Nachts um 12 Uhr wird dann ein Schwein geschlachtet und mit dem warmen Blut Pfosten und Balken der Ermita bespritzt und beschmiert. Darauf zerlegen die Frauen das Schwein und bereiten daraus das Festmahl, das beginnt, sobald am nächsten Morgen die Sonne aufgeht. (In ähnlicher, aber etwas einfacherer Weise werden auch die Wohnhäuser, sowie die Boote der Kekchi-Indianer eingeweiht.)[2]

Die Ermita ist nicht nur das Begräbnishaus der betreffenden Genossenschaft, sondern auch der Mittelpunkt des sozialen Lebens innerhalb des betreffenden engen Kreises; eine besondere Verwaltungsbehörde, deren Mitglieder nach Bekleidung der unteren Ämter erst in die höchsten einrücken dürfen, sorgt für alle einschlägigen Arbeiten, die Kasse der Ermita gibt gegen hohe Zinsen auch wohl Darlehen an Genossenschaftsmitglieder; bei den Arbeiten, die nur von einer größeren Anzahl von Personen zweckentsprechend ausgeführt werden können, wie Maissaat, Ernte, eventuell auch Hausbau, unterstützen sich die Ermitagenossen gegenseitig, wobei freilich der Arbeitgeber seine Mitarbeiter durch einen Schmaus schadlos halten muß. Die wichtigste gemeinsame Angelegenheit bleibt aber immer die Instandhaltung der Ermita als Begräbnishauses; denn es muß dafür gesorgt werden, daß kein Regen, nicht Mond-, nicht Sonnenschein auf die Gräber falle und die Seelen belästige, wenn sie wegemüde nach ihrer Heimat zurückgekehrt sind und behaglich mit ihren Genossen plaudern, bevor sie sich auf neue Wande-

[1] Globus Bd. 80 S. 261 (Speise und Trank der Kekchi-Indianer).

[2] Die Blutflecken an Balken und Pfosten werden nicht abgewaschen und waren mir schon häufig aufgefallen, ohne daß mich irgendein Indianer über die Bedeutung derselben aufgeklärt hätte; erst im zwölften Jahre meines mittelamerikanischen Aufenthaltes brachte mir ein Zufall des Rätsels Lösung — ein Beweis übrigens, wie schwierig es ist, derartige Dinge überhaupt in Erfahrung zu bringen.

rungen begeben. Wenn die Ermita baufällig geworden ist oder das Dach neu gedeckt werden muß, so verteilt der Vorstand des Verwaltungsausschusses, der „Vater der Ermita“, nach Recht und Billigkeit die notwendigen Arbeiten und Materiallieferungen auf die einzelnen Mitglieder der Genossenschaft, und unweigerlich bemüht sich ein jeder, seinem Anteil an den Lasten gerecht zu werden, denn wer dies nicht tun sollte, würde des Anspruches auf ein Begräbnis im Innern der Ermita verlustig gehen und müßte, ebenso wie etwa ein Fremder, der zufällig in jener Gegend stürbe, mit einem Grabe im Freien außerhalb der schützenden Ermita vorlieb nehmen — ein herbes Los!

Eine allgemeine Versammlung der Seelen, die eine Ermita bewohnen, findet am Allerseelentag statt — dem einzigen Tag im Jahr, an dem deshalb auch die Ermita von durchreisenden Fremden nicht als Nachtquartier benützt wird. Diesen Tag benutzen die Seelen auch zu einem Besuch der Hütten ihrer lebenden Angehörigen und darum setzt man ihnen vor dem Hausaltar Speisen und Zigarren vor; zwar vermögen die Seelen diese Dinge nicht materiell zu genießen, aber sie erfreuen sich am Geruch dieser Herrlichkeiten und ziehen befriedigt wieder ab.

So führen die Seelen ein fröhliches, zufriedenes Wanderleben, bis sie alle Reisen wiederholt haben und damit ihren Verpflichtungen gegen den Tzultaccá nachgekommen sind. Nun erst gilt es Rechenschaft vor dem Christengott abzulegen und bei ihm die Sünden abzubüßen. Da die Indianer sich den Christengott als einen Weißen vorstellen, so vermuten sie auch, daß Gott eine ähnliche Plantagenwirtschaft im Jenseits führe, wie die Europäer es in der Alta Verapaz tun. Deshalb glauben die Indianer auch, sie müßten im Jenseits dieselben Arbeiten verrichten wie auf Erden (Bäume fällen, roden, reinigen usf.), so lange, bis sie ihre Schuld abgearbeitet hätten. Während sie aber auf den irdischen Pflanzungen fast niemals den Zeitpunkt erleben, an dem sie alle Vorschüsse abgearbeitet hätten, hoffen sie im Jenseits ein besseres Los zu finden: nach

einer längeren oder kürzeren Frist sind sie ihrer Sünden ledig und dürfen nun unter dem Vordache zuhören, wie die Engel im Innern des Hauses dem lieben Gott auf ihren heimischen Instrumenten (Geigen, Gitarren und Harfen) vorspielen. So unbescheiden ist der Indianer nicht, daß er glauben würde, er dürfte hinein ins Haus des Christengottes, sieht er ja doch auf Erden tagtäglich, daß der Weiße, der einen benachbarten Pflanzer besucht, in dessen Wohnzimmer geführt wird, während der begleitende Indianer unter dem Vordach (der Veranda) oder höchstens in der Küche sich aufhalten darf. Im Himmel, denkt er, wird's auch nicht anders sein, da der Christengott ja doch der Gott der Weißen ist! Aber der Indianer ist es zufrieden; er denkt sich wohl, es sei ganz in der Ordnung, daß der Gott der Weißen auch die Weißen etwas besser behandelt, als die Indianer, wie er anderseits auch überzeugt ist, daß der Tzultaccá sich nur um die Indianer kümmert, um so mehr, als auch nur diese sich an ihn wenden. Da aber die Fremden sich nicht um den Tzultaccá kümmern, dieser aber der Herr der Nutzpflanzen ist, so fühlt sich der Alcalde (Bürgermeister) der Plantage für verpflichtet, in stillschweigender Stellvertretung für seinen Oberherrn die nötigen Gebete und Opfer darzubringen, wenn der europäische Pflanzer ein Maisfeld säen will. —

Was ich hier vorgetragen habe, ist etwa die Ansicht der am Alten hängenden, fern von den Zivilisationszentren wohnenden Kekchi-Indianer, während die städtebewohnenden Indianer fast ganz zu reinen Christen geworden sind, soweit man eben bei der von allerhand Aberglauben durchseuchten Mischlingsbevölkerung von reinem Christentum reden kann. Eine Menge von Mittelschattierungen bewegen sich zwischen den Extremen hin und her; wie stark aber das heidnische Element auch in den Glaubensansichten der Indianer sein mag, so viel ist sicher, daß es in seinem Herzen den Glaubensfrieden nicht wesentlich stört, wenn auch der „wahre Friede“ nicht ganz darin zu finden sein dürfte.

Anhang

Zwei Kekchi-Gebete (nach der Übersetzung von David Sapper)[1]

1. Abendgebet an den Tzultaccá auf der Reise.

Du o Gott, du Herr der Berge und Täler! Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens[2] habe ich dir gegeben.

Jetzt gehe ich vorüber unter deinen Füßen, deinen Händen[3], ich, ein Reisender.

Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, mir zu geben allerlei große Tiere, kleine Tiere, du mein Vater!

Du hast eine Menge Tiere, den wilden Pfau, den wilden Fasan, das Wildschwein; zeige sie mir also, öffne mir die Augen, nimm sie und setze sie auf meinen Weg.

Ich sehe, ich schaue sie dann; ich bin unter deinen Füßen, unter deinen Händen; ich bin im Glücke, du Herr der Berge, du Herr der Täler!

In deiner Macht, in deinem Namen, deinem Sein ist alles mögliche im Überfluß; von allem möchte ich haben.

Heute müßte ich vielleicht meine Maiskuchen trocken essen und ich bin doch in einem reichen Jagdgelände; es möge Gott sehen, daß es hier nichts Lebendes gibt; vielleicht nur einen wilden Pfau bringe ich, schleppe ich her.

Jetzt sehe, schaue ich auch, du mein Gott, du meine Mutter, du mein Vater! Nur das ist es, was ich sage, was ich denke: es ist ja nicht Vieles und Gutes deines Essens, deines Trinkens, was ich hergeschleppt habe. Und mag es nun so oder so sein, was ich sage, was ich denke, ist: Gott! Du bist meine Mutter, du bist mein Vater!

---

[1] Sapper, *Nördliches Mittelamerika,* Braunschweig 1897, S. 289 f. und S. 292 f.

[2] d. h. „deines Opfers". [3] d. h. „unter deiner Macht".

Jetzt werde ich also schlafen unter deinen Füßen, unter deinen Händen, du Herr der Berge und Täler, du Herr der Bäume, du Herr der Schlinggewächse!

Morgen ist wieder der Tag, morgen ist wieder das Sonnenlicht!

Ich weiß nicht mehr, wo ich dann sein werde.

Wer ist meine Mutter, wer ist mein Vater? Nur du, o Gott!

Du siehst mich, du beschützest mich auf jedem Wege, in jeder Dunkelheit, vor jedem Hindernis, das du verstecken, das du beseitigen mögest, du o Gott, du mein Herr, du Herr der Berge und Täler!

Nur das ist es, was ich sage, was ich denke, sei es nun, daß es mehr, sei es, daß es nicht mehr sein sollte, als ich gesagt habe: du erträgst, du vergißt meine Verfehlungen!

2. Gebet an den Tzultaccá, drei Tage vor der Maissaat.

Du o Gott, du mein Herr, du meine Mutter, du mein Vater, du Herr der Berge und Täler!

Jetzt ist der Tag, jetzt ist das Sonnenlicht! Ein klein wenig deines Essens, deines Trinkens gebe ich dir!

Und es ist nicht Vieles und Gutes, was ich dir gebe.

Jetzt habe ich das Opfer verbrannt in der Stunde des Tages, der Stunde des Lichtes. Ebenso werde ich es tun in drei Sonnen, in drei Tagen!

Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, (dich) vor meiner Seele, meinem Leibe zu zeigen; es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, mein Essen, mein Trinken mir zu zeigen, du meine Mutter, du mein Vater, du Engel, Herr der Berge und Täler!

Wer ist meine Mutter, wer ist mein Vater? Du gewiß: wegen der Rodung, der Reinigung (des Maisfeldes), wegen des Essens, des Trinkens!

Jetzt, o mein Gott, bin ich vor deinen Füßen, vor deinen Händen, damit mein Mais emporsprosse, du meine Mutter, du mein Vater, du Herr der Berge und Täler! Laß ihn aufkeimen!

Jetzt ist der Tag, jetzt ist das Sonnenlicht! Ebenso wird es sein in drei Sonnen, in drei Tagen. Laß ihn aufkeimen, du Herr von Pecmó[1], du Herr von Cojaj[2], du Herr von Chiitzam[2], du Herr von Xekabyuc[3], du Herr von Cancuën[3], du Herr von Chakmayik[3]!

In drei Sonnen, in drei Tagen wird (der Maissamen) seinen Platz finden vor deinem Mund, vor deinem Angesicht!

Es schmerzt dich nicht, es macht dir keine Mühe, ihn zu beschirmen vor allem, was ihm widerfahren kann, denn ich stecke ihn, denn ich decke ihn zu vor deinem Mund, vor deinem Angesicht!

Mögest du alle deine (ihm schädlichen) Kinder[4] verstecken und befestigen!

Wirf sie hinweg über dreizehn Berge, über dreizehn Täler! Ich will nicht, daß er absterbe und vergehe —, vielmehr will ich, daß mein Mais keime und sprosse.

In sieben Sonnen, in sieben Tagen werde ich nachsehen nach dem Sproß, dem Keim, der hervorschaut und ans Tageslicht kommt; darauf pflanze ich nach. —

Im Namen Gottes des Vaters, Gottes des Sohnes und des heiligen Geistes!

---

[1] Der heimatliche Tzultaccá. [2] Nachbarliche Tzultaccás.
[3] Entfernte, aber mächtige Tzultaccás.
[4] d. h. Tiere, wohl auch Pflanzen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. oben im ersten Hefte dieses Bandes S. 4 f.).[1]

4 Ägyptische Religion

Von **A. Wiedemann** in Bonn

Ein Bericht über die Fortschritte unserer Kenntnisse auf dem Gebiete der ägyptischen Religion muß von vornherein auf Vollständigkeit verzichten. Das Material, welches aus dem alten Ägypten vorhanden ist, bringt fast durchweg Beiträge zum Glauben des Volkes. Die Inschriften der Tempel und

[1] Jedes Heft kann nur einen entsprechenden Teil der regelmäßig wiederkehrenden und der in größeren Zwischenräumen zu gebenden Berichte bringen. Es hat sich herausgestellt, daß bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes, selbst wenn der festgesetzte Raum um ein beträchtliches überschritten wird, erst in den acht Heften von zwei Jahrgängen der Kreis der Berichte jedesmal sich schließen kann. Den nun für 1903/04 noch ausstehenden Bericht über klassische und germanische Religion und noch ausstehende Teile des Berichts über semitische Religion und die Religionen der Naturvölker werden die nächsten Hefte des nächsten Jahrganges enthalten.

Gräber sind naturgemäß fast ausschließlich diesen Fragen gewidmet, aber auch in den weit spärlicher erhaltenen profanen Anlagen und Werken überwiegt das religiöse Element. Die meisten Anticaglien aus den Häusern sind Götterfiguren und Amulette, die Texte auf den Geräten usf. haben im allgemeinen den Zweck, diese oder ihren Inhalt gegen schädigende Dämonen zu schützen. So würde eine vollständige Übersicht über das neue religiöse Material und seine Bearbeitungen sich mit einer solchen über die ägyptologische Literatur überhaupt decken, wie sie die Jahresberichte von Griffith[1] und dem Referenten[2] geben. An dieser Stelle wird es richtiger sein, nur auf die im Laufe des letzten Jahres erschienenen Studien einzugehen, welche für die allgemeine Religionswissenschaft von Interesse sind, Arbeiten über rein spezialistische Fragen, über einzelne Formeln, Götter, Zeremonien dagegen zu übergehen.

Die älteren Forscher hatten geglaubt, den Kern der ägyptischen Religion in einem verhältnismäßig einfachen Systeme finden zu können. Trotz der Vielheit der in den Texten erwähnten Götter sollte dasselbe im Pantheismus, Monotheismus oder in einer kleinen Zahl wirklicher Gottheiten gipfeln. Die übrigen Gestalten wurden als lokale Erscheinungsformen, als Bezeichnungen einzelner Funktionen oder zeitlicher Gestaltungen der Hauptgottheiten oder des Universalgottes aufgefaßt. Fand sich aus dem Altertume eine Stelle überliefert, an der Osiris und Anubis, Isis und Hathor oder andere höhere Mächte einander gleichgesetzt wurden, so schloß man daraus auf eine Gleichheit der Gestalten überhaupt. Damit schlug man aber einen falschen Weg ein. Im alten Ägypten haben sich zu den verschiedensten Zeiten henotheistische Theorien im Kreise der Priesterschaften entwickelt, wobei regelmäßig der jeweilige Tempelgott als der wahre Gott hingestellt wurde,

[1] Im Archaeological Report des Egypt Exploration Fund. London.

[2] Wiedemann im Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, herausgegeben von Berner. Berlin.

für den in anderen Tempeln nur andere Namen Verwendung fänden. Diese Tendenzen gingen jedoch nie so weit, daß nunmehr diesen anderen Göttern die individuelle Existenz abgesprochen worden wäre. Sie blieben in ihrem Mythus und Kult völlig unberührt, ohne daß man versucht hätte, den logischen Widerspruch, der in dieser Einheit und doch Vielheit lag, auszugleichen. Solche Bestrebungen haben außerdem nur für die Kreise der Priesterschaften und der höheren Stände Bedeutung besessen, im eigentlichen Volke haben sie keinen Boden zu finden vermocht. Dieses hielt bis zum Untergange der ägyptischen Religion stets an der Selbständigkeit seiner Einzelgötter fest.

Ein anschauliches Beispiel für diese Entwickelung ist das folgende[1]: der Mythus des Gottes Osiris denkt sich diesen als Verbürger der menschlichen Unsterblichkeit in der Weise, daß der Gott ebenso wie der Mensch stirbt, um dann als dessen Prototyp im Jenseits mit allen seinen körperlichen und geistigen Eigenschaften wieder aufzuerstehen. Eine andere Unsterblichkeitslehre setzte die Auferstehung in Verbindung zu dem Getreidegotte Neperȧ. Wie man das Saatkorn in die Erde senkte und daraus das neue Getreide erwuchs, so sollte es auch mit dem Menschen ergehen, auf die Bestattung sollte das Emporblühen des neuen Lebens folgen. Bereits in früher Zeit haben philosophierende Ägypter hier Osiris und Neperȧ einander gleichgesetzt und lassen aus dem Körper des Osiris das neue Leben in der Gestalt sprossender Halme emporsteigen. Dieser Gedanke wird in der Folge sehr oft in den Texten ausgesprochen, die Selbständigkeit des Osiris und des Neperȧ hat er nicht zu überwinden vermocht. Ähnliche Identifikationen zwischen vegetabilem Leben und Menschen- bzw. Götterschicksal treten auch sonst in den ägyptischen Texten auf. Man darf sich durch sie nicht täuschen lassen und in den ägyp-

[1] Wiedemann, *L'Osiris végétant* im Muséon. N.F. 4, 1903, S. 111—123.

tischen Gottheiten in größerem Umfange vegetabilisch gedachte Gestaltungen sehen wollen, wie dies gelegentlich auch in dem anregungsreichen, kürzlich in neuer umgearbeiteter Ausgabe erschienenen Werke von Frazer[1] geschehen ist.

Seit man durch das eingehendere Studium anderer Völker gelernt hat, ein wie verwickeltes Gebilde die Religion zu sein pflegt, gewöhnt man sich allmählich daran, auch für Ägypten auf die Hoffnung zu verzichten, eine Einheitsreligion mit wenigen Gottheiten festzulegen. Die Zahl der Götter im Niltale war tatsächlich eine ungemein große und wuchs im Laufe der Zeit andauernd. Dies geschah zunächst durch die Einführung fremder Gottheiten, wie wir sie in ihrem Verlaufe verhältnismäßig am besten bei der gerade in letzter Zeit öfters behandelten[2] Einführung des Serapiskultes in der hellenistischen Zeit verfolgen können, wie sie aber auch in älterer Zeit, insbesondere für semitische Gottheiten, stattfand. Weit stärker war die Vermehrung dadurch, daß nach ägyptischer Ansicht in dem Augenblicke, in welchem ein neues Götterbild in den festgesetzten Formen gefertigt wurde, in diesem ein neuer Gott, eine Sonderform des durch das Bild dargestellten Gottes entstand. Sie unterschied man durch einen Zusatz zu dem Namen von dem ursprünglichen Gotte und stellte derart den Ptaḥ des Ramses und den Ptaḥ des Menna neben den Haupt-Ptaḥ von Memphis.[3] Und wie das anthropomorphe Bild des Gottes den neuen Sondergott hervorruft, so tut es die Nachbildung seiner anderen Erscheinungsformen, wie beispielsweise des konischen, obeliskenartigen Steines, in dem sich der Sonnengott in Helio-

[1] *Le Rameau d'or*, traduit par Stiébel et Toutain. Paris. 1903.

[2] A. Bouché-Leclercq, *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis* in Rev. des quest. hist. 46 S. 1—30; S. Reinach, *Le moulage des statues et le Sérapis de Bryaxis* in Rev. arch. 41 S. 5—21; W. Amelung, *Le Sarapis de Bryaxis* in Rev. arch. 42 S. 177—204.

[3] Wiedemann im Muséon. N. S. 4 S. 117f.

polis verkörperte.[1] Weiter ging die Göttlichkeit von den göttlichen Wesen auf die Gegenstände über, welche mit ihnen in Berührung kamen und die dadurch gleichfalls individuelle Göttlichkeit gewinnen konnten, wie Tempelteile, Prozessionsbarken, Kronen, Zepter usf.[2] Endlich bildeten sich neue Götter aus den sterbenden Gottheiten, welche einst auf unserer Erde gelebt hatten, also aus den heiligen Tieren und den vergöttlichten Menschen, besonders den Pharaonen. Freilich ist die Zahl der Könige, welche noch nach dem Tode einen wirklichen Götterkult fanden, nicht so groß, wie man früher annahm.

Der Pharao war bei Lebzeiten als Göttersohn der berufene Vermittler zwischen den Menschen und den Göttern und den im Jenseits weilenden Verstorbenen und außerdem ein im Kulte verehrtes Wesen[3], aber mit dem Tode ist seine Rolle gewöhnlich ausgespielt. Es werden ihm zwar noch auf Grund seiner Stiftungen Totenopfer dargebracht, d. h. Speise und Trank in das Jenseits gesendet; von seiner himmlischen Macht jedoch ist zwar in den Tempel- und Gräbertexten seit der Pyramidenzeit vielfach die Rede, in der Praxis wurde er nur verschwindend selten um deren Betätigung angegangen. Der hellenistische Ptolemäerkult, den zuletzt Schreiber[4] erörtert hat, hat die Vergöttlichung des verewigten Königs viel stärker betont als dies im allgemeinen im alten Ägypten geschah. Noch geringer

---

[1] Einer solchen Nachbildung und damit Neuschaffung eines Gottes galt das große Sonnenheiligtum zu Abusir; vgl. Wiedemann in Orient. Litt. Zeit. 6 Sp. 49—53; für Stellen über den Obeliskenkult auch v. Bissing im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 24 S. 106 f; 25 S. 184.

[2] Diese Vorstellungen finden sich bereits in den Pyramidentexten, denen zufolge der Tote, der Gott werden will, nicht nur die Götter, sondern auch ihre Insignien verschlingt. Die Angaben über heilige Stäbe usf. sammelte zuletzt Spiegelberg, *Der Stabkultus bei den Ägyptern* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 184—190.

[3] Vgl. die sehr sorgsame Arbeit von Moret, *Du charactère religieux de la royauté Pharaonique*. Paris. Leroux. 1902.

[4] *Studien über das Bildnis Alexanders des Großen* in Abh. der Ges. der Wissensch. Leipzig. Philol. Cl. 21 Heft 3.

war die Zahl der Privatpersonen, denen nicht nur Totenkult, sondern auch Götterkult zuteil ward[1], und ihre Verehrung hat, soweit es sich um sicher festgestellte Fälle handelt, verhältnismäßig enge Grenzen nicht zu überschreiten vermocht. Die einzige Ausnahme würde hier Imḥetep (Ἰμούθης) bilden, dessen Kult in der saitischen Zeit sehr verbreitet war und der sogar in der Götterdreiheit von Memphis den alten Gott Nefer-Tum verdrängte und an dessen Stelle trat, falls er wirklich, wie Sethe[2] annehmen wollte, eigentlich ein erst in der Spätzeit vergöttlichter weisheitsberühmter Mensch gewesen wäre. Allein der Beweis für diese Vermutung beruht wesentlich darauf, daß die bisher vorliegenden vorsaitischen Denkmäler über seine göttliche Verehrung schweigen, und hier hat eine kürzlich von Gardiner[3] veröffentlichte Inschrift gezeigt, daß dem Imḥetep bereits in der 18. Dynastie als einem göttlichen Wesen libiert wurde. Es liegt daher die Annahme näher, daß es sich bei ihm nicht um einen Menschen handelt, dem die Apotheose zuteil wurde, sondern um einen später zu höheren Ehren gekommenen, ursprünglich unbedeutenden Sondergott.

Unter den geschilderten Verhältnissen ist es natürlich, daß bei dem wachsenden Material auch die Zahl der bekannt werdenden Götter für Ägypten immer mehr zunimmt. Eine interessantere derartige Gestalt, welche in der Form eines Zepters, an das eine Geißel befestigt war, in Cusae in Mittelägypten verehrt ward und den Namen Uch trug, hat Chassinat[4] nachgewiesen. Um nicht den Überblick über die verschiedenen Götterformen zu verlieren, ist es unerläßlich, daß von Zeit zu Zeit eine Registrierung des jeweils bekannten Materials erfolgt, wenn diese auch naturgemäß nach wenigen Jahren veraltet

[1] Die Literatur bei Wiedemann in Orient. Litt. Zeit. 3 Sp. 361—363.

[2] *Imhotep, der Asklepios der Ägypter* (= Untersuchungen zur Geschichte Ägyptens II. 4). Leipzig. 1902.

[3] *Imhotep and the Scribe's Libation* in Ägypt. Zeitschr. 40 S. 146.

[4] *Note sur la lecture d'un nom propre en usage sous le Moyen Empire* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 62—64.

und unvollständig erscheinen wird. Ein umfangreiches, illustriertes derartiges Werk hat Budge[1] verfaßt und in ihm die wichtigeren Götter unter Beifügung einer Reihe der auf sie bezüglichen Texte und Mythen, die unbedeutenderen Gestalten wenigstens in tabellarischer Form verzeichnet. Wenn das Buch auch an manchen Stellen ergänzt werden kann, an anderen Widerspruch hervorruft, so wird es doch als Ganzes als Nachschlagebuch gute Dienste leisten. Eine kürzere Übersicht über die ägyptische Religion unter besonderer Betonung ihrer dem Volksglauben angehörenden Teile gab Referent.[2]

Bei einer derartigen Arbeit ist es nicht leicht, die Gottheiten unter gemeinsamen Gesichtspunkten einzuordnen, und ähnlich ist es bereits den alten Ägyptern ergangen, wenn sie Göttersysteme aufstellen wollten. Meist geschah dies in Gruppen von drei, neun, sieben oder acht, wobei verschiedene Prinzipien und Glaubensanschauungen maßgebend waren[3], welche aber in letzter Zeit von ägyptologischer Seite keine eingehendere Behandlung erfahren haben. In anderer Weise suchte man sich dadurch zu helfen, daß man die alten Sondergötter aus ihren Stellungen verdrängte und durch die großen Götter ersetzte. Für ein derartiges Bestreben, wobei man die alten Monatssondergötter auszumerzen und statt ihrer Monatsschutzgötter einzufügen trachtete, läßt sich als Zeitpunkt das beginnende neue Reich erweisen.[4] Es ist dies die Periode, in der auch sonst im Niltale synkretistische und henotheistische Gedankengänge in weitem Umfange in den Tempelkollegien Einfluß

[1] *The Gods of the Egyptians.* 2 Bde. London. Methuen. 1904.

[2] *Religion of Egypt* im Dictionary of the Bible ed. Hastings V S. 176—197. 1903.

[3] Vgl. hierfür und für Parallelen bei anderen Völkern Usener, *Dreiheit* im Rhein. Mus. für Philol. N. F. 58 S. 1—48, 161—208, 321—364 (1902); Adrian, *Die Siebenzahl* in Mitth. der Anthropol. Ges. Wien 31 S. 225—274 (1901).

[4] Wiedemann, *Zu den ägyptischen Monatsgöttern* in Orient. Litt. Zeit. 6 Sp. 1—8.

gewannen. — In einer ausführlichen Arbeit besprach Schenke[1] den Hauptgott der thebanischen Periode Amon-Rā und besonders die an seine Gestalt anknüpfenden Einheitsbestrebungen. Er hat für seinen Zweck die Hymnen an den Gott und an andere mit der Sonne in Zusammenhang gebrachte Gottheiten stark benutzt, wie dies auch von anderen Gelehrten, wie de Rougé, Pierret, Breadsted geschehen ist, die aus ihren Sätzen monotheistische Gedankengänge erweisen wollten. Ich möchte demgegenüber annehmen, daß gerade diese Hymnen eine sehr wenig zuverlässige Quelle bilden. Der jeweilige Verfasser oder Benutzer suchte das Wohlwollen des angerufenen Gottes zu gewinnen, um ihn zur Gewährung seiner Gunst zu bewegen. Er hätte da kein Orientale sein dürfen, wenn er nicht dem betreffenden Gotte alle überhaupt denkbare Größe und Bedeutung zugeschrieben hätte, um durch solche Schmeichelei Erfolg zu erzielen. Half dies nichts, so wird er sich ohne Bedenken mit gleicher Lobpreisung an andere Götter gewendet haben. Man wird also aus henotheistischen Sätzen der Hymnen zunächst nur entnehmen dürfen, daß ihr Benutzer ein Gelegenheits-Henotheist war, aber nicht Schlüsse auf allgemeiner im Niltale verbreitete religiöse Anschauungen ziehen können.

Unter den Äußerungen der ägyptischen Religion ist seit alters der Tierkult mit Vorliebe behandelt worden, der im Niltale vor allem in den niederen Volksklassen und im Privatkulte verbreitet war, wenn auch eine Reihe von Tieren in den Tempelkult Eingang gewann. Für diese Glaubensform[2], die mit der

---

[1] Wilhelm Schenke, *Amon-Re.* En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ägyptiske Gudsbegreb. Kristiania. Alb. Cammermeyers Forlag. 1904.

[2] Grundlegend für die zoologische Bestimmung der Arten der heiligen Tiere sind die sorgfältigen Untersuchungen von Tiermumien durch Lortet und Gailliard, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte* I. Série (aus Archives du Museum d'histoire naturelle de Lyon). Lyon. 1903. — Daß der sogenannte Horus-Sperber dem Falco peregrinus entspricht, legte Loret (*Horus-le-Faucon* im Bull. de l'Inst. Franç. du Caire 3 S. 1—24) dar.

in Ägypten überhaupt nicht nachweisbaren Lehre von der Seelenwanderung[1] nichts zu tun hat, hat das Berichtsjahr neues Material gebracht, und zwar geschah dies für den Mnevis-Stier (Inkorporation des Rā in Heliopolis)[2], den Widder (Form des Amon-Rā)[3], den Hund[4], die Ratten[5], die Gans (Form des Amon-Rā)[3], den Fisch[6], den Frosch, der bis in die christliche Zeit heinein mit der Auferstehung und Schöpfung in Verbindung gebracht wurde.[7] Daß auch der Gott Bes mit den Tiergottheiten in Zusammenhang steht, geht aus dem Tierschwanz hervor, mit dem sein Name determiniert wird, wenn auch bisher die Beweise dafür fehlen[8], daß sein Name „Panther" bedeutet habe. Unter den Gottieren sind Löwe, Löwin und Katze von größerer Wichtigkeit; in ihnen verkörperten sich die Sonnengottheiten und sie spielten auch im thebanischen Tempelkulte eine hervorragende Rolle. Hier, in Theben, hatte u. a. der König Amenophis III. in einem Gange des Mut-Tempels zahlreiche Statuen der mit der thebanischen weiblichen Hauptgottheit Mut identifizierten, eigentlich memphitischen Göttin Sechet in Gestalt einer Frau mit Löwinnenkopf aufstellen lassen. Viele dieser Statuen tragen Inschriften, welche alle die Göttin Sechet nennen, dabei aber jeweils einen andersartigen Zusatz machen, durch den Sechet als Herrin eines bestimmten Ortes oder als Trägerin eines bestimmten Titels

---

[1] Vgl. u. a. Wiedemann, *Herodots zweites Buch* S. 457f.

[2] Kamal, *Chapelle d'un Mnévis de Ramses III* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 29—37.

[3] Clédat, *Notes archéologiques* Nr. 5 im Bull. de l'Inst. Franç. du Caire 2 S. 69.

[4] Maspero, *Un cercueil de chien* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 283—285.

[5] Lefébure, *Les dieux du type rat dans le culte égyptien* in Sphinx 6 S. 189—205.

[6] Nash, *Ha-mhyt* in Proc. Soc. Bibl. Arch. 25 S. 112.

[7] Spiegelberg und Jacoby, *Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Ägyptern* in Sphinx 7 S. 215—228.

[8] v. Bissing, *bes, basu, ein vermeintliches Wort für den Panther oder Gepard* in Ägypt. Zeitschr. 40 S. 97—98.

bezeichnet wird. Newberry[1] hat 57 dieser Texte gesammelt. Sie ergeben eine Reihe von 57 individuell selbständigen Formen der Göttin in einem plastisch ausgeführten Verzeichnisse, welches die gleiche Bedeutung besitzt, wie das Verzeichnis der individuell voneinander unabhängigen Erscheinungsformen des Osiris im Totenbuch Kap. 142 oder das der individuellen Formen des Amon in zahlreichen von Reliefbildern begleiteten Listen im großen Tempel zu Karnak. Meist handelt es sich dabei um Sondergötter, welche den großen Göttern, Sechet, Osiris, Amon, angegliedert worden sind und deren Namen nun als besondere Merkzeichen hinter den Namen des großen Gottes gesetzt werden.

Als Grund für die Entstehung des Tierkultes wird von den Klassikern u. a. angegeben, die Götter hätten sich aus Furcht vor Typhon, den Giganten oder Menschen in Tiere verwandelt, und daran knüpfe die Verehrung an.[2] Diese auf eine ätiologische Sage aufbauende Erklärung hat man[3] bereits in sehr alten ägyptischen Texten, in den Inschriften der Pyramiden der 6. Dynastie wiederfinden wollen. In diesen findet sich die Bemerkung: „Oh König Pepi, der seine Gestalt geheim macht, als wäre er Anubis, Du nimmst Dein Gesicht als Schakal (bzw. Du nimmst Dir ein Gesicht wie [das Gesicht] eines Schakals).“ Hier sollte vorausgesetzt werden, Anubis habe sein Schakalgesicht angenommen, um seine Gestalt geheim zu machen. Allein es ist in dem Texte, wenn man denselben unbefangen prüft, nicht davon die Rede, daß Anubis seine Gestalt verborgen habe; es steht nur da, daß der König Pepi die Gestalt des Anubis, und zwar, wie der zweite Satzteil

---

[1] *The Sekhmet-statues of the temple of Mut at Karnak* in Proc. Soc. Bibl. Arch. 25 S. 217—221.

[2] Diodor I 86; Plutarch, de Is. 72; Lucian, de sacrif. 14, wo Lumbroso im Archiv für Papyrusforsch. 2 S. 257 f. mit Glück *σοφιστῶν* in *στολιστῶν* emendiert; Hygin, poet. astron. II 28.

[3] Erman, Ägypt. Zeitschr. 31 S. 79, dem sich Wilcken, Archiv für Papyrusforsch. 2 S. 258, angeschlossen hat.

erläuternd hinzusetzt, die Gestalt eines Schakals, des heiligen Tieres des Anubis, annahm. Der König, der auf alle Weise Macht im Jenseits zu gewinnen sucht, trachtet, wie in zahllosen anderen Fällen, danach, Göttergestalt anzulegen, und wählt dazu hier die Anubis-Schakal-Gestalt. Daß diese Deutung der Stelle die richtige ist, geht auch aus einer kürzlich veröffentlichten Stele des Mittleren Reiches hervor[1], in der es von dem Toten heißt „Dein Gesicht ist wie [das Gesicht des] Schakals des Anubis", also ausdrücklich hervorgehoben wird, daß es sich um die Annahme der Gottestier-Erscheinung durch den Toten handelt. Nicht von einer Verwandlung des Gottes in ein Tier wird demnach berichtet, sondern von der des auferstandenen Toten in einen Gott, so daß in dieser Stelle keine Anspielung auf die von den Klassikern angeführte Erzählung von der Verwandlung der Götter in Tiere usf. vorliegt.

Dasjenige ägyptische literarische Werk, welches für die Unsterblichkeitslehre vom Beginne des Neuen Reiches bis zum Untergange der ägyptischen Religion das grundlegende war, ist das Totenbuch. Die daneben auftretenden Schriften haben nur selten eine größere Rolle gespielt und sind, wie das in zahlreichen Abschriften erhaltene Buch Amduat oder das Buch von den Toren nur in lokal beschränktem Kreise, den sie nur selten zu überschreiten vermochten, wichtig gewesen. Auch die gelegentlich in dieser Periode wieder hervorgesuchten älteren Texte der Pyramidenzeit konnten keinen größeren Gläubigenkreis gewinnen. So muß denn das Totenbuch für die Vorstellungen über das Jenseits und die Unsterblichkeit in der Blütezeit Ägyptens ebenso wie für ihre Einflüsse auf spätere Zeiten und andere Völker den Ausgangspunkt bilden. Leider liegt das Buch, eine ständig wachsende Sammlung der verschiedenartigsten, aus verschiedenen Perioden stammenden Texte,

---

[1] v. Bissing, *Eine Stele des mittleren Reiches mit religiösem Texte* in Ägypt. Zeitschr. 40 S. 118 ff., dem die Parallele zu obiger Pyramidenstelle entgangen ist.

nicht in guter Überlieferung vor. Bereits die ältesten bisher entdeckten Abschriften zeigen, daß die Abschreiber einen Teil der magischen Formeln nicht mehr verstanden, und sind durch Schreibfehler und Mißverständnisse entstellt. Da aber besseres Material fehlt, muß von diesen Handschriften ausgegangen werden, und war es daher ein dankenswerter Gedanke Renoufs, die Texte des beginnenden Neuen Reiches, welche Naville[1] gesammelt hatte, unter Zuziehung einiger seither neu aufgefundener Exemplare zu übersetzen und kurz zu erläutern. Wenn auch bei dem Stande unseres Wissens vieles in dieser seit 1892 in den Proceedings der Society of Biblical Archaeology zu London erscheinenden Übersetzung fraglich bleiben mußte, manches kaum richtig ausfiel, so gewinnt man doch aus ihr einen Überblick über den Inhalt des Totenbuches. Bei der Erklärung hat sich Renouf öfters von indischen Religionsvorstellungen beeinflussen lassen und die Durchdachtheit und Einheitlichkeit der ägyptischen Religion dabei höher angeschlagen, als es wohl tatsächlich der Fall war. Doch sind auch hier seine Ausführungen geradeso wie die, welche er in seinen mythologischen Abhandlungen[2] niedergelegt hat, stets durchdacht und auch da lehrreich, wo ihnen widersprochen werden kann. An dem Abschlusse der Arbeit ward Renouf durch den Tod verhindert; sie wird in der genannten Zeitschrift in vortrefflicher Weise von Naville fortgesetzt und wird wohl in diesem Jahre bis zu dem Ende des Werkes gelangen.

Die jüngeren Abschriften des Totenbuches liegen weder in gleicher Weise gesammelt vor, noch sind sie in letzter Zeit sachgemäß behandelt worden. Dieselben verdienen aber die Verachtung, der sie häufig begegnen, nicht. Ähnlich wie bei dem klassischen Handschriftenmateriale, so enthalten auch hier

---

[1] *Das ägyptische Todtenbuch der 18.—20. Dynastie.* Berlin. 1886.

[2] Gesammelt mit seinen sonstigen Schriften in The life-work of Sir Peter Le Page Renouf. First Series. Egyptological and philological Essays. Paris. Leroux. Erschienen sind bisher Bd. I 1902 und II 1903.

nicht selten die jüngeren Abschriften den besseren Text. Aus diesem Grunde ist es sehr nützlich, daß allmählich wenigstens einige der neu aufgefundenen späteren Texte ediert werden. In dem letzten Jahre geschah dies mit einer Abschrift des Kap. 1 B aus der Ptolemäerzeit[1], mit zwei Kopien des auf Särgen ungemein häufigen Kap. 72 aus der Spätzeit[2], einem Papyrus aus der Zeit Ramses XII. mit Kap. 101[3], endlich mit einem der für das Verständnis von Kap. 162 wichtigen Hypocephale.[4]

In der Spätzeit des Ägyptertums entstanden zahlreiche Schriften, welche wesentlich vom Totenbuch ausgingen, daneben aber auch andere religiöse Texte zu Rate zogen, um auf solche Weise neue, den Eingang in das Jenseits erleichternde Formeln zu gewinnen. Dieselben treten unter verschiedenen Titeln auf und sind bei im allgemeinen gleicher Grundlage untereinander individuell sehr verschieden. Eine neue derartige Schrift veröffentlichte Pellegrini[5], sie gehört in eine Kategorie, aus der bereits Lieblein[6] eine größere Anzahl von Exemplaren zugänglich gemacht hatte.

Für die Unsterblichkeitstexte der vor dem Neuen Reiche liegenden Periode, deren wichtigsten die Pyramideninschriften und die sog. Ältesten Texte, aus denen das Totenbuch wichtiges Material entnahm, bilden, ist im Berichtsjahre verhältnismäßig wenig geschehen. Sehr wichtig war es aber, daß Schack-

---

[1] Daressy, *Inscription d'un cercueil Ptolémaique* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 158—159.

[2] Daressy, *Tombe de Hor-kheb* in Ann. Serv. Ant. 4 S. 76—82; Capart, *Nouvelles acquisitions* in Bull. des Mus. Roy. Bruxelles 3 S. 4—7.

[3] Daressy, *Inscriptions sur les objets accompagnant la momie de Ta-du-Maut* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 155—156.

[4] Maspero, *Un hypocéphale en terre cuite* in Ann. Serv. Ant. 3 S. 285.

[5] *Ta-šāt en sen-i-sen-i meḥ-sen, ossia Il libro secondo della respirazione* in Bessarione fasc. 75 Nov.—Dez. 1903.

[6] *Le livre égyptien Que mon nom fleurisse.* Leipzig. 1895.

Schackenburg[1] die Publikation eines von ihm neu entdeckten ägyptischen Werkes begann, das in mehreren Abschriften des Mittleren Reiches erhalten ist, dessen Zusammenstellung aber bereits zur Pyramidenzeit erfolgte. Es enthält zahlreiche magische Formeln, mit deren Hilfe der Tote die verschiedenen in das Jenseits führenden Wege zu durchschreiten vermochte, und gehört in den Kreis der später im Totenbuche vertretenen Osirislehren, ohne im einzelnen, auch in wichtigen Punkten, mit diesen übereinzustimmen.

Zu erwähnen ist zum Schluß eine von Steindorff in das Leben gerufene Publikation[2], welche die wichtigeren ägyptischen Texte auf Grund einer neuen Vergleichung der Originale in Autographie wiedergeben soll. Eine Übersetzung ist den Inschriften nicht beigefügt, nur eine kurze Angabe des wesentlichen Inhaltes ihrer einzelnen Abschnitte. Die beiden zuerst erschienenen Hefte enthielten Texte des alten Reiches, das zuletzt ausgegebene solche der makedonischen und beginnenden Ptolemäerzeit, darunter die sog. Satrapenstele und die Stele von Mendes, welche für die Beurteilung des Verhältnisses des Ptolemäus Philadelphus zu der ägyptischen Priesterschaft grundlegende Bedeutung besitzen.

Während dergestalt die Durcharbeitung der ägyptischen Religion selbst rüstige Fortschritte gemacht hat, hat man von anderer Seite ihre Zusammenhänge mit anderen Glaubenslehren erforscht. Dieterich[3] und Reitzenstein[4] sind den ägyptischen Elementen in den hellenistischen magischen und philosophischen Texten in vortrefflicher Weise nachgegangen. Jacoby[5] hat in

---

[1] *Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch)* I. Leipzig. 1903.

[2] Urkunden des ägyptischen Altertums, herausgegeben von G. Steindorff. I. Heft 1—2. Leipzig. J. C. Hinrichs. 1903. II. Heft 1. 1904. — Alle drei Hefte sind von K. Sethe bearbeitet.

[3] *Eine Mithrasliturgie.* Leipzig. Teubner. 1903.

[4] *Poimandres.* Leipzig. Teubner. 1904.

[5] *Altheidnisch-Ägyptisches im Christentum* in Sphinx 7 S. 106—117.

der späteren Auffassung von Jesus und in späteren Apokalypsen Einflüsse des altägyptischen Sonnenmythus, Casanova[1] in arabischen Sternbildersagen solche ägyptischer mythologischer Vorstellungen auffinden wollen. Einzelpunkte der ägyptischen Unsterblichkeitslehre fanden Zusammenstellung mit ihren Analogien bei anderen Völkern, indem Ruhl[2] das Totengericht, Bertholet[3] den Aufenthaltsort der seligen Toten, Sartori[4] das Weihen von Speisen an die Verstorbenen in seinen verschiedenen Erscheinungen besprachen. Zahlreiche Anklänge an altägyptische religiöse Anschauungen lassen sich in den volkstümlichen religiösen Vorstellungen der heutigen islamitischen Stämme in Ägypten, Palästina und Syrien[5] nachweisen. Diese Arbeiten haben zu positiven Ergebnissen geführt, eine Reihe anderer hat nur solche hypothetischen Charakters zu erzielen vermocht, es sind dies die Versuche, einen Zusammenhang zwischen der altägyptischen und der altbabylonischen Mythologie festzustellen. Ähnliche Gedanken sind bereits vor Jahrzehnten ausgesprochen worden. Jetzt, wo das Interesse an Babylon stärker in den Vordergrund getreten ist, finden sie häufiger Behandlung. Außer von verschiedenen Verfassern gelegentlich im Verlaufe andersartiger Monographien ist besonders von Sayce[6] in einem populären Werke auf sie eingegangen worden. Es liegen tat-

---

[1] *De quelques légendes astronomiques Arabes* in Bull. de l'Inst. Franç. du Caire 2 S. 1—37.

[2] *De mortuorum iudicio* (= Religionsgesch. Versuche herausgegeben von Dieterich II 2). Gießen. 1903.

[3] *Die Gefilde der Seligen.* Tübingen. Mohr. 1903.

[4] *Die Speisung der Toten.* Dortmund. Krüger. 1903. — Über das Brandopfer in Ägypten findet sich eine Reihe von Notizen bei Lefébure, *La vertu du sacrifice funéraire* in Sphinx 7 S. 185—209. Zum Trankopfer gab einen Beitrag v. Bissing, *Eine Libationsformel aus dem Neuen Reich* im Rec. de trav. rel. à l'Egypt. 25 S. 119—120.

[5] Goldziher, *Der Seelenvogel im islamitischen Volksglauben* im Globus 83 S. 301—304; Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Deutsche Ausgabe. Leipzig. Hinrichs. 1903.

[6] *The religions of ancient Egypt and Babylonia.* Edinburgh. 1902.

sächlich Andeutungen dafür vor, daß der sog. Erobererstamm, der in der neolithen Zeit von Osten her in Oberägypten eindrang und das Tal von Süden nach Norden vordringend eroberte, mit den sumerischen Bewohnern Babyloniens verwandt war. Anderseits scheint bereits in prähistorischer Zeit eine semitische Einwanderung in das Delta stattgefunden zu haben, so daß es wahrscheinlich ist, daß in den Religionen des Niltales und in denen des unteren Euphrat- und Tigristales verwandte Züge vorliegen. Aber der wissenschaftliche Nachweis für diese Vermutung wird erst dann geführt werden können, wenn wir die ägyptische Religion der vorpyramidalen Nagada-Periode, bzw. die babylonische Religion der gleichen Epoche, zwischen denen allein der Vergleich geführt werden kann, wenn man eine Urverwandtschaft erweisen will, in ganz anderem Maße kennen, wie es jetzt der Fall ist. Beliebig aus späteren Texten herausgegriffene Ähnlichkeiten können, selbst wenn sie schlagender sind als die meisten bisher beigebrachten, nichts beweisen. Es kann sich da um spätere Entlehnungen oder auch um Analogien handeln, wie sie die verschiedensten Völker zeigen, ohne daß von einem ursprünglichen Zusammenhange der Glaubenslehren die Rede zu sein brauchte. Solche Fragen wird erst die Zukunft mit Aussicht auf Erfolg erörtern können, für jetzt scheint hier vorsichtige Zurückhaltung noch sehr am Platze zu sein.

---

5 Religionen der Naturvölker (1903)

IV Afrika

Von **B. Ankermann** in Berlin

Unsere Kenntnis der religiösen Anschauungen der Afrikaner befindet sich, wie die ethnologische Erforschung Afrikas überhaupt, verglichen mit anderen Erdteilen, besonders Amerika, arg im Rückstande. Weder in der Zeit der großen Entdeckungsreisen, noch in der darauffolgenden Periode der Koloniengründungen hatte man Muße und Neigung für derartige Untersuchungen, die einen langen und intimen Verkehr mit den Eingeborenen zur Voraussetzung haben. Nur da war diese Bedingung gegeben, wo Europäer seit langer Zeit ansässig waren, wie in Südafrika und an einzelnen Punkten der westafrikanischen Küste, und auf diese Gebiete beschränken sich auch heute noch unsere genaueren Kenntnisse. Die Berichte der Missionare und Reisenden enthalten zwar eine Fülle von einzelnen Beobachtungen über Kultgebräuche, Zauberwesen, Seelenglauben usw., aber systematische Bearbeitungen der Religion einzelner Stämme oder Völkergruppen, wie sie z. B. A. B. Ellis für die Gold- und Sklavenküste geliefert hat, sind selten.

Auch die Ausbeute des Berichtsjahres ist spärlich und beschränkt sich, von einigen kleinen Arbeiten abgesehen, auf Materialsammlungen.

Bantu. In einem Aufsatz von R. H. Nassau: Spiritual Beings in West Africa: their classes and functions[1], der sich trotz seiner allgemein gehaltenen Überschrift nur auf die Mpongwe und ihre nächsten Nachbarn bezieht, wird der

[1] Bull. American Geogr. Soc. vol. XXXV, 1903, S. 115—124.

Versuch einer zusammenfassenden Darstellung der animistischen Vorstellungen dieser Völker gemacht. Der Verfasser unterscheidet folgende Klassen von geistigen Wesen: 1. die Anina, die das belebende Prinzip des menschlichen Körpers sind, das ihn im Traum zeitweise, im Tode dauernd verläßt; 2. die Abambo, die Geister der Verstorbenen, deren Aufenthaltsort unbekannt ist; sie erscheinen ungerufen und werden gefürchtet; 3. die Awiri, Lokalgeister, die in großen Bäumen, Felsen, Höhlen u. dgl. wohnen und als Schutzgeister funktionieren; jedermann hat seinen besonderen Schutzgeist; 4. die Myondi, Geister, die Krankheiten verursachen und den Menschen auch sonst schaden oder nützen können; sie werden angerufen, besonders bei Neumond; 5. die Yaka, Geister der Ahnen einer bestimmten Familie; sie werden durch Schädel und andere Knochen, Nägel, Finger, Zehen usw. repräsentiert, die, zu Bündeln zusammengeknüpft, aufbewahrt werden. Es ist sehr zweifelhaft, ob die Eingeborenen wirklich eine so scharfe Unterscheidung verschiedener Geister haben, oder ob, wie Nassau selbst an einer Stelle andeutet, die Geister diese verschiedenen Benennungen nur bekommen als „producers of certain effects“. Jedenfalls sind es alles Geister Verstorbener; bei der zweiten und fünften Klasse ist das ohnehin klar, aber auch bei den anderen wird es ausdrücklich angegeben.

Die religiösen Anschauungen eines ostafrikanischen Bantuvolkes behandelt A. Hetherwick: Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa[1]. Interessant ist besonders, was der Verfasser über das vielumstrittene rätselhafte Wort *Mulungu* äußert. Es wird von den Wayao in dreifacher Bedeutung gebraucht: erstens ist *Mulungu* die Seele nach dem Tode des Menschen als Bewohnerin der Geisterwelt (die Seele des Lebenden heißt *Lisoka*), zweitens die Gesamtheit der Seelen aller Verstorbenen, und dieses bildet wohl den

[1] Journ. Anthrop. Inst. XXXII, 1902, S. 89 ff.

Übergang zu seiner dritten Bedeutung als Schöpfer aller Dinge. Dieser Bedeutungswandel ist auch der Grund, warum das Wort vielfach von Missionaren für den Begriff Gott verwendet worden ist. Im übrigen sind die animistischen Ideen der Wayao die allgemein üblichen.

Idole in Menschengestalt, die in Westafrika eine so große Rolle spielen, sind im Osten selten; man hat vielfach den Ostafrikanern die Verwendung solcher Figuren im Kult ganz abgesprochen und die vereinzelten in Museen vorhandenen Exemplare für Spielerei erklärt; neuerdings mehren sich aber die entgegengesetzten Zeugnisse. So ist dem Missionar P. Thomé in seiner Arbeit: Die Götzen am Kilimandscharo[1] kürzlich der Nachweis geglückt, daß auch die Wadschagga kleine, sehr rohe Tonfiguren besitzen, *nungu*, d. h. Topf, genannt, die bei schwierigen Streitfällen angerufen werden. Man erwartet von ihnen, daß sie dann den schuldigen Teil töten, und so fest ist der Glaube an ihre Macht, daß der Verbrecher lieber gesteht, als in den Appell an den *nungu* willigt. Nach geleisteter Arbeit erhält der *nungu* ein Opfer. Die Figuren (zuweilen hat der *nungu* entsprechend der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Gestalt eines Topfes) dürfen nur von einem armen kinderlosen Manne angefertigt werden, einem anderen würden alle Kinder sterben. Der *nungu* wird in der Wildnis gemacht und bleibt dort drei Monate, dann wird er vom Verfertiger verkauft. Letzterer bestimmt auch die Art der Opfer, die dem *nungu* gebracht werden müssen und die in jedem Fall verschieden sind. Jeder Häuptling besitzt einen solchen Götzen. Das Verfahren der Anrufung desselben nennt man „den Topf schlagen“ *(kaba nungu)*.

Eine der mannigfaltigen Methoden der Wahrsager, Verborgenes zu entdecken und Zukünftiges vorauszusagen, behandelt die Arbeit von M. Bartels: Der Würfelzauber süd-

---

[1] Globus LXXXIII, 1903, S. 231—235.

afrikanischer Völker.[1] Die südafrikanischen Bantu, von den Kaffern und Betschuanen im Süden bis zu den Konde am Nordende des Nyassa, gebrauchen zu diesem Zweck ein Würfelorakel, das meist aus einer Anzahl Fußwurzelknochen verschiedener Tiere, Hufstücken und einigen geschnitzten Plättchen aus Holz, Knochen oder Elfenbein besteht. In den nördlichen Gegenden fehlen die Fußwurzelknochen, und das Orakel besteht nur aus vier Würfelplatten, von denen zwei als männlich, zwei als weiblich betrachtet und als Urahn und Bruder des Urahns, resp. als Urahne und Frau des Bruders des Urahns oder ähnlich bezeichnet werden. In den drei Würfelsätzen, deren Namen dem Verfasser bekannt geworden sind, sind die Benennungen von je zwei Würfeln, und zwar den beiden männlichen, offenbar identisch, obwohl in einem Fall der Sammler eine ganz abweichende Übersetzung geliefert hat, die der beiden anderen aber verschieden. Bartels hat zweifellos recht, wenn er einen Zusammenhang mit dem Ahnenkult annimmt und das Würfelverfahren als eine Anfrage an bestimmte Vorfahren betrachtet, die durch die vier Plättchen repräsentiert werden. Aus der Lage der Würfel, je nachdem sie die ornamentierte Seite nach oben kehren oder nicht, sowie aus ihrer Stellung zueinander entnimmt der Priester die Antwort auf die gestellte Frage. Einige Angaben über das Würfelorakel bei den Bathonga macht auch Junod: Some remarks on the folklore of the Ba-Thonga.[2] Hier treten zu den Knochen noch Schneckenschalen, Schildpattstücke, eine Kralle des Ameisenfressers und ein paar Baumfrüchte hinzu. Jedes Stück hat seine Bedeutung. So bedeuten z. B. die Ziegenknochen die Leute des Dorfes, die Antilopen-, Schweine- und Affenknochen die im Walde hausenden Geister usw.

---

[1] Ztschr. f. Ethnologie XXXV, 1903, S. 338—378.

[2] Folk-Lore XIV, 1903, S. 116—124. Junod hat schon früher eine ausführliche Beschreibung des Würfelorakels gegeben in: *L'art divinatoire ou la science des osselets chez les Ronga* (Bull. Soc. Neuchateloise Géogr. IX, 1897).

Es sind ferner einige Publikationen zu erwähnen, die zwar nicht ausschließlich religionswissenschaftlichen Inhalts sind, aber schätzbares Material auf diesem Gebiete beibringen. Zunächst das Buch von C. Velten: Sitten und Gebräuche der Suaheli[1], das den Vorzug hat, aus Berichten entstanden zu sein, die von gebildeten Suaheli selbst über die Sitten ihres Volkes niedergeschrieben sind. Religiösen Inhalts sind besonders die Kapitel über die bösen Geister (pepo), die Geistertänze, Amulette, Gelübde, Gottesurteile, aber auch viele andere enthalten einschlägiges Material. Interessant ist es zu sehen, wie bei den mohammedanischen Suaheli häufig die alten heidnischen Vorstellungen und Bräuche neben und in Verbindung mit dem Islam fortbestehen.

Das aus Beantwortungen eines von der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin aufgestellten Fragebogens hervorgegangene Sammelwerk von S. R. Steinmetz: Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien[2] berührt ebenfalls vielfach religiöse Bräuche, wie das bei der engen Verknüpfung der sozialen und rechtlichen Institutionen mit der Religion selbstverständlich ist. Das Buch behandelt übrigens außer einer Reihe von Bantuvölkern auch einige Sudanstämme.

Gleichfalls Beantwortungen von Fragebogen sind die Arbeiten von Roscoe: Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda[2] und von Cole: Notes on the Wagogo of German East Africa[3], von denen namentlich die erstere sehr eingehende Mitteilungen über einige für den Religionsforscher interessante Bräuche der Baganda bringt. Ich erwähne nur die höchst eigentümlichen und komplizierten Zeremonien, die von den Eltern bei der Geburt von Zwillingen zu vollziehen sind und die, obwohl im einzelnen schwer zu deuten,

[1] Göttingen 1903. [2] Berlin 1903.
[3] Journ. Anthrop. Inst. XXXII, S. 25—80 und 305—338.

in ihrer Gesamtheit vielleicht als eine Art Sühne aufzufassen sind. Zwillinge werden bei vielen anderen afrikanischen Völkern mit abergläubischer Furcht betrachtet und gleich nach der Geburt getötet, zuweilen mit ihrer Mutter.

Sudanneger. Hier sind nur ein paar kleine auf die Eingeborenen von Togo bezügliche Arbeiten zu nennen. Eine kurze Übersicht der Religion der Evhe gibt C. Spieß: Religionsbegriffe der Evheer in Westafrika.[1] Die Abhandlung ist nicht viel mehr als eine knappe Zusammenfassung des durch die Forschungen von Ellis und anderen bereits Bekannten, wobei der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Vorstellungen und Riten nicht immer ganz klar hervortritt. Einige neue Einzelheiten vervollständigen das Bild. Ein besonderes, auch hier kurz berührtes Kapitel hat derselbe Verfasser ausführlicher behandelt in einem Aufsatz: Zaubermittel der Evheer in Togo[2], in dem er eine Anzahl von Amuletten beschreibt und erklärt. Die genauen Erläuterungen des Verfassers gestatten einen Einblick in die zugrunde liegende Denkweise. Wenn auch heute die Amulette ihre Kraft nur durch die Weihe des Priesters irgendeiner Gottheit erhalten, so dürfte doch ihr Ursprung nicht in animistischen Vorstellungen zu suchen sein. Eine Leopardenkralle oder ein Wildschweinzahn schützt vor dem betreffenden Tiere oder verleiht die Stärke desselben, ein Schweineunterkiefer heilt die Mundsperre u. dgl.; die verbindenden Vorstellungen sind hier deutlich genug. Jedem Gegenstande wohnt nach dem Glauben der Evhe, wie der Verfasser ausdrücklich hervorhebt, eine gewisse mystische Kraft inne, die *džo* genannt wird, welches Wort einen Bestandteil des Namens vieler Amulette bildet. Auf den präanimistischen Ursprung solcher Zaubermittel habe ich auch gelegentlich hingewiesen.[3]

---

[1] Mitt. d. Seminars f. Oriental. Sprachen, III. Abt. Afrikanische Studien VI, 1903, S. 109—127. [2] Globus LXXXI, 1902, S. 314—320.

[3] *Einige Fetische aus Togo.* Verh. Berliner Ges. f. Anthrop., 1902, S. 208 ff.

Einige Beiträge zur Kenntnis der religiösen Bräuche der Togoneger bringt P. Fr. Müller: Fetischistisches aus Atakpame (Deutsch-Togo).[1] Er bespricht die Beschneidung, die nur von den Yoruba, nicht von den Evhe geübt wird, das Giftordal, die Einweihung der Diener des Gottes Omolu, den Kult des Pockengottes Sakpadé und die auch anderweit bekannte Bahrprobe, bei der der Tote selbst den Verursacher seines Todes angibt. Hier wird aber an Stelle des Leichnams nur ein Stock von zwei Priestern getragen, auf den Nägel und Haare des Verstorbenen aufgebunden sind. Auch die der Zauberei Verdächtigen werden durch in den Boden gesteckte Stäbe dargestellt.

Hamiten. Einiges Aufsehen haben die von Merker in einem in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrage: Religion und Tradition der Masai[2] geäußerten Ansichten gemacht. Merker behauptet, daß die Masai alle biblischen Traditionen bis zum Abschluß der mosaischen Gesetzgebung besäßen, und zwar in einer altertümlicheren Form als die Juden selbst. Er versucht diese Auffassung an den drei Erzählungen von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Sintflut zu beweisen und kommt zu dem Schluß, daß diese Sagen nicht aus Babylon stammen, sondern umgekehrt von den Babyloniern erst den Israeliten entlehnt seien; die Masai aber bezeichnet er geradezu als das Stammvolk der Israeliten. Die Möglichkeit, daß die Masai die Erzählungen aus christlicher Quelle empfangen haben könnten, leugnet er rundweg ab. Eines Urteils über diese wunderlichen und höchst unwahrscheinlich klingenden Behauptungen muß man sich bis zum Erscheinen des angekündigten ausführlichen Buches von Merker wohl enthalten.

---

[1] Globus LXXXI, 1902, S. 279—281.

[2] Ztschr. f. Ethnol. XXXV, 1903, S. 733—744.

V Indonesien

Von Dr. **H. H. Juynboll** in Leiden

Allgemeines

Unter den Missionaren, denen die ethnographische Wissenschaft, speziell Indonesiens, schon so viel zu verdanken hat, nimmt Alb. C. Kruyt eine hervorragende Stelle ein durch seine Notizen über die Völkerkunde von Zentral-Celebes. Im Jahre 1903 hat er wieder einen wichtigen Beitrag, diesmal zur allgemeinen Ethnographie Indonesiens, geliefert in seiner Abhandlung *„De Rystmoeder in den Indischen Archipel“*.[1]

Der Indonesier stellt sich den Reis als „beseelt“, mit „Seelenstoff“ versehen vor. Die Bataker, Dajaken und Galelaresen gebrauchen, um den Begriff „Reisseele“ auszudrücken, dasselbe Wort, das „Menschenseele“ bedeutet, während sie für die Seele anderer Gegenstände, Tiere und Pflanzen, ein anderes Wort haben. Auch die Javanen, Malaien, Makassaren, Buginesen usw. glauben, der Reis habe eine Seele wie der Mensch. Die Toradja von Mittel-Celebes meinen, nur Menschen, Tiere und Reis haben Seelenstoff (*tanoana*). Aus den Erntesängen in der Minahasa und auf Malakka erhellt, daß man den Reis als eine Person darstellt.

Deshalb versucht man zu verhüten, daß der Seelenstoff des Reises sich entfernt. Der Reis muß gefüttert werden. Wenn der Reis schwanger ist, wird er bei den Baduj mit *hondjé* (Elettaria speciosa) und den Blättern der *tjalik angin* (Plagianthera oppositifolia) bestreut; bei den Galelaresen mit

[1] Verslagen en Mededeelingen der Koninklyke Akademie, Afdeeling Letterkunde, VIe Reeks, Deel V, S. 361—411.

Wasser, in das curcuma gemischt ist; auf Lombok mit *rudjak* (wie die Wöchnerinnen); in Sipirok mit Ei usw.

Während der Zeit der Reife des Reises dürfen die Sundanesen, Bataker und Toradja gewisse Speisen nicht essen, weil sonst der Seelenstoff des Reises fortgeführt werden würde. In Verbindung hiermit steht das Verbot bei den Niasern, Batakern, Dajaken und Toradja, während der Ernte den Koitus auszuüben.

Auch Fremde können den Seelenstoff des Reises mitführen, weshalb sie bei den Toradja, den Niasern, den Dajaken usw. während der Ernte nicht zugelassen werden.

Nach animistischer Anschauung klebt der Seelenstoff des Reises an denjenigen, die ihn ernten. Daher dürfen diese — in Mittel-Celebes, auf Nias und bei den Batakern — nicht mit anderen Leuten sprechen.

Auf Nias ist es während der Ernte verboten, Sirih zu kauen, weil sonst ein gewisser, *era* genannter Käfer die Ernte auffrißt. In Minangkabau lassen die Weiber bei dem Pflanzen ihre Haare lose über die Schultern herabhängen, damit der Reis einen langen Stengel erhalte. Auf Sangir darf der Reis nicht gewannt werden während der Ebbe — er würde sich sonst mindern —, sondern nur bei Flut.

Der Seelenstoff des Reises kann auch flüchten, weil er erschreckt wird. Deshalb darf auf Nias während der Ernte kein *ubi* (*gowi*) gegessen werden. Bei den Minangkabauern ist das *mubazir* (mit Geringschätzung behandeln) des Reises verpönt. Um den Reis nicht zu erschrecken, gebrauchen einzelne Stämme bei der Ernte eine von der täglichen abweichende Sprache, z. B. die Niaser, Bataker, Sangiresen und speziell die Toradja. Wenn der Seelenstoff des Reises nicht mehr anwesend ist, wird derselbe zurückgerufen, z. B. bei den Kajan von Zentral-Borneo, den Dajaken von Sĕrawak, den Toradja von Mittel-Celebes und den Alfuren der Minahasa. Bei den letzteren wird eine Art Gartenpriester, *mamamanti*

(von *anti* = „stark“ abgeleitet) erwähnt, die den Seelenstoff des Reises rufen.

Dieser Seelenstoff zeigt sich in der Gestalt einzelner Reiskörner, eines Vogels, einer Schlange oder in Bienengestalt. So glauben die Toradja von Mittel-Celebes, der Vogel *djekuli* oder *dikoli* sei die Materialisation des Reisseelenstoffes (*tanoana mpae*). In der Minahasa besteht ein ähnlicher, obgleich jetzt abgeschwächter Glaube; dort ist der *kekekou*-Vogel die Reisseele, wie aus buluschen und tomtemboanschen Erzählungen hervorgeht. Auch bei den Galelaresen von Halmaheira begegnen wir demselben; bei ihnen heißt der Vogel *tògè*.

In Mandeling stellt man sich den Seelenstoff des Reises in der Gestalt einer Schlange vor, bei den Minangkabauern in der Gestalt von Bienen.

All das oben Gesagte ist nur als Einleitung zu betrachten. Erst im zweiten Kapitel (S. 376) fängt Kruyt an, über die „Reismutter“ zu sprechen. Sie soll verhüten, daß der Seelenstoff des Reises sich entferne. Bei den Atjehern heißt die Reismutter *inòng padé;* bei den Karobatakern *bĕru dajang* (Beschützerin des Reises), bei den Batakern von Angkola *ompu* (Großmutter), *inang* (Mutter), *radja* (Fürst) und *angga* (älterer Bruder); bei den Minangkabauern *induăq padi* (Reismutter), bei den Niasern *Sibaja wahe* (Reisonkel), bei den Sundanesen *indung pare* (Reismutter), bei den Sassak *inan pare*, bei den Balinesen *ninin pantun*, bei den Bare'e-toradja *tadulako* (Häuptling), bei den Toradja von Sausu und Parigi *indo mpae* (Reismutter); bei den Malakkanen *ibu sĕmangat padi* (Mutter der Reisseele). Bei den meisten Völkern Indonesiens trägt der erstgeschnittene Reis oder bestimmte Reishalme den Namen „Reismutter“. Die Indonesier nennen „Mutter“ dasjenige oder diejenige, die gleichartige Gegenstände oder Personen zusammenhält. So sprechen die Malaien von *ibu bidjeh*, Zinnerz in Stücken, als Zusammenhalter des anderen Zinnes; die Buginesen von *indo ulawĕng*, ein besonderes Stück Golderz usw.

Man wählt sich eine „Mutter“, die den Reisseelenstoff des ganzen Feldes während der für den als Person gedachten Reis furchtbaren Zeit des Reisschneidens zusammenhält usw.

Die Niaser meinen, der *Sibaja wahe* (Reisonkel) stehe in der Nähe der Mäher. Auf Java werden *indung* (Mutter) und *bapa* (Vater) des Reises nach dem Wartehause auf dem Sawah transportiert, um die Ernte zu bewachen. Dem „Binden“ des Reisfeldes begegnet man auf Ost-Java und Halmaheira. Die Reismutter ist also kein Medium, aber sie ist es, die durch ihren kräftigen Seelenstoff die Seele des anderen Reises festhält.

Die Reismutter hält nicht nur den Reis auf dem Felde zusammen, sondern sie zieht auch den Seelenstoff des Reises an, der durch Vögel, durch Fallen usw. verloren gegangen ist. Der Seelenstoff nimmt dann einen Körper in der Form von Reiskörnern an und gibt dem Eigentümer also mehr Reis, als auf seinem Felde steht. Dieser Glaube wird von den Minangkabauern, den Sundanesen der Preanger Regentschaften, den Sassak von Lombok, den Galelaresen, den Sangiresen und den Toradja von Mittel-Celebes geteilt.

Allmählich ging der Begriff von Mutter als Zusammenhalterin verloren und man fing an zu glauben, die Reismutter bringe den übrigen Reis hervor oder beseele denselben, oder sei das Medium für die beseelende Gottheit, weshalb die Reismutter zuerst gepflanzt wurde. Dies gilt von den Minangkabauern und den Bewohnern einzelner Gegenden Mittel-Sumatras. Auf Java und Lombok spricht man von Braut und Bräutigam des Reises und in einzelnen Gegenden Javas opfert man an *linggam* und *yoni*, um den Reis wachsen zu lassen.

Im dritten Kapitel erzählt der Verfasser, wie die Reismutter behandelt wird, auf Nias, in Mandeling, Angkola und Mittel-Sumatra, bei den Minangkabauern, auf Java und Lombok, bei den Galelaresen, den Sangiresen, den Toumbulu der Minahasa, den Toradja von Mittel-Celebes, den Dajaken von Zentral-Borneo und den Malaien von Malakka. Die Mitteilungen über

die Toradja sind die vollständigsten, weil der Verfasser dieselben aus eigener Erfahrung kennt.

Schließlich faßt Kruyt alles zusammen und sagt darüber:

1. Um zu verhüten, daß der Seelenstoff der Reismutter sich entferne, bindet man dieselbe fest. Die Galelaresen und die Javanen Ost-Javas binden nicht die Reismutter, sondern das ganze Feld. Die Malaien pflanzen Dornenstöcke, um den Seelenstoff festzuhalten.
2. Alles, was den Seelenstoff des Reises veranlassen könnte, sich zu entfernen, muß man unterlassen: der Atem muß eingehalten werden.
3. Der Seelenstoff der Reismutter wird verstärkt, indem man derselben Seelenstoff zufügt.
4. Die Reismutter wird freundlich angeredet; ihr wird gesagt, was man von ihr wünscht; ihr wird mitgeteilt, der Reis werde geschnitten werden.
5. Am meisten wird die Reismutter bei dem Anfang der Ernte geschnitten; bisweilen später.
6. Die Reismutter wird sorgfältig nach Hause gebracht, in großer Stille, damit ihr Seelenstoff sich nicht entferne.
7. Die Reismutter findet ihre Stelle immer dort, wo der Reis aufbewahrt ist, bisweilen wird sie unter den Reis gelegt, bisweilen oberhalb desselben aufgehängt.
8. Gewöhnlich wird die Reismutter nicht gegessen.

Der Glauben an die Reismutter ist also rein animistisch. Die indische *Dewî Çrî* ist ein anderer Name für den Reis unter den Völkern, die mit den Hindu in Berührung gewesen sind, z. B.:

In den *doa* (Zauberformeln) der Bewohner Mittel-Sumatras wird der Reis gewöhnlich *Sinang Sari* genannt. Die Reismutter heißt bei den Minangkabauern außer *indua' padi* auch *Saning Sari.* Die Javanen rufen *Nij Sri* als „Reisseele“ an. Die Balinesen sagen „die Reismutter sei *Batara Çrî*“. Auch bei den Buginesen ist *Sangiang Sĕri* ein anderer mehr persön-

lich gedachter Name für den Seelenstoff (*sĕmangat*) des Reises. *Dewî Çrî* hat also keinen Einfluß gehabt auf die animistischen Anschauungen des Reises; nur ihr Name ist entlehnt wegen einer Erzählung, der Reis sei aus der Leiche der *Dewî Çrî* entstanden.

Neben *Dewi Sĕri* wird von den Sassak auf Lombok *Nabi Adam* angerufen, weil die Sassak die mohammedanische Erzählung kennen, der Reis sei aus Adam entstanden.

Der Gebrauch des Namens *Dewi Sĕri* zeigt, daß der hinduische Einfluß sich über Mittel-Sumatra, Java, Bali und Süd-Celebes erstreckt hat.

Hiermit endigt diese höchst wichtige Abhandlung.

Im Anschluß hieran gibt der Missionar J. H. Neumann eine Abhandlung: *Iets over den landbouw by de Karo-Bataks.*[1] Auch hier wird gezeigt, wie der Reis als ein beseeltes Wesen betrachtet und behandelt wird: man gibt ihm Namen und er hat ein *tĕndi* (Seele) wie der Mensch. Man versucht, die *tĕndi* des *pagé* (Reis) festzuhalten. Auch die Erde hat eine Seele, *Bĕraspati tanĕh* oder *tĕndi tanĕh* genannt. Sie ist die Personifikation der Erde, *Si Dajang* oder *di bĕru Dajang* die Personifikation des Luftraums. Die letztere wohnt *i tĕngah awang awang* = in der Mitte der Luft. Sie wird in Kinderliedern erwähnt als spinnend und webend im Monde, auch in den Namen der Schmiedegeräte bei dem Hausbau usw. Auch von ihr hofft man, daß der Reis gut werden wird.

Eine zweite Ergänzung ist die Abhandlung über *Gebruiken by den Rystoogst in enkele streken op Oost-Java* von Alb. C. Kruyt.[2] Dieselbe ist zusammengestellt aus den Antworten, die A. Kruyt sen. geschickt hat auf eine Reihe Fragen über die „Reismutter". Die Beschwörungsformeln gegen die Geister (*ḍanjang, setan*), die den Reis stören, heißen *paḍanjangan* und werden in javanischem Text mit niederländischer Übersetzung

[1] Mededeelingen Nederlandsch Zendelinggenootschap, XLVI (1902), S. 373—384. [2] O. c. XLVII (1903), S. 125—139.

mitgeteilt. In dieser Übersetzung hat sich ein Fehler eingeschlichen: auf S. 127, Z. 15—16 wird *Allah ummå* übersetzt durch: God des oogstes (Gott der Ernte), aber es ist dies das bekannte arabische Wort *Allahumma.* Die Abschließung des Verkehrs mit dem erntenden Dorfe während der ersten Tage der Ernte, oder der Gebrauch einer maskierten Sprache im Reisfelde sind auf Ost-Java nicht bekannt.

Schließlich erwähnen wir noch die Abhandlung des Missionars G. Maan: *Eenige mededeelingen omtrent de zeden en gewoonten der Toerateya ten opzichte van den rystbouw.*[1] Der Turateyer (Bewohner des Oberlandes von Süd-Celebes) ist sehr abergläubisch und denkt sich den Reis als Person. Daher finden viele Zeremonien bei der Arbeit in den Reisfeldern ihre Erklärung.

Den günstigen Tag findet man aus den *kotika* oder Tabellen guter und übler Tage, die von den *guru* usw. verwendet werden.

Auch hier glaubt man an die Reismutter (*ânrong pâre*), wie der Verfasser (S. 330) erörtert. Der Lebensgeist des Reises (*sumângá âse*) kommt aus den 4 Himmelsgegenden, sagt man. Die Reismutter besteht hier aus $4 \times 9 + 4 \times 5 = 56$ Reisähren. Bei dem täglichen Holen von Reis darf man nicht sprechen oder antworten. Eine Katze, die auf dem Reise liegt, darf nicht fortgejagt werden, weil dieselbe sonst den Lebensgeist (*sumângá*) des Reises mit sich führen würde. Diese Abhandlung gehört also zu derselben Kategorie wie die vorhergenannten.

Borneo

In den letzten Jahren ist unsere Kenntnis der Ethnographie Borneos bedeutend erweitert: kurz nacheinander erschienen die großen Bücher von Ling Roth über Englisch-, und von

---

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVI (1903), S. 318—340.

Dr. Nieuwenhuis über Zentral-Borneo. Jetzt kommt der Kontrolleur M. C. Schadee mit einer *Bydrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan* (in Bydr. Taal-, Land- en Volkenkunde, VII, 1 (1903), S. 321—344), die nähere Aufschlüsse über die Religion der Dajaken West-Borneos gibt.

Der Verfasser hat seinen Stoff übersichtlichkeitshalber in 23 Paragraphen geteilt. Der erste hat zum Titel das Fatum. Der Malaie, wie der Dajak glaubt, es könne ein verderblicher Einfluß über ihn kommen, wodurch er in den Zustand *panas* (Mal. = heiß) oder *siël, sangar, pamali, rasi, kutika* (Daj.) gerät.

Das Bekämpfen dieses Zustandes heißt *buwang rasi, siël* usw. = den *rasi* usw. fortwerfen, also die verderblichen Einflüsse neutralisieren.

In allen seinen Handlungen versucht er alles, was *pantang* (Pulau Daj. *paré*, Empading *pali*), d. h. verboten ist, zu vermeiden. Wenn er die *pantang*-Vorschriften übertritt, entstehen die bösen *rasi*.

Der zweite Paragraph erwähnt einzelne böse Vorzeichen (omina), während der dritte über *pantangan's* oder verbotene Sachen handelt. In § 2 spricht Schadee von dem Glauben an die schlechte Vorbedeutung des Niesens, nicht nur in West-, sondern auch in Ost-Borneo (Kutei), Neu-Guinea, Ost-Java, Mindanao und in Europa. Dabei zeigt er eine große Belesenheit.

In § 4 werden die *buwang rasi*-Zeremonien besprochen. Dieselben bestehen erstens im Bestreuen mit Reis, bei dem der Kamponghäuptling ein Gebet (*pamang*) an die guten Geister (*djubata*[1]) hersagt (§ 5). Dann folgt das Bestreichen (*pipis*) der Füße des Besuchers mit einem Huhn (Mal. *ajam*, Daj. *mano*), was der Verfasser in § 6 beschreibt. Eine andere

[1] Es ist dies die dajakische Korrumpierung des Sanskritwortes *dewatâ*.

Zeremonie, um die bösen Einflüsse zu neutralisieren, ist das *barima* (§ 7). In § 8 werden die elf Sachen in unzubereitetem Zustand (Daj. *barang roba*) aufgezählt. Vier dieser Sachen, verschiedene Reisarten, werden *tabur njawa*, d. h. „das Ausgestreute für die Seele“ genannt (§ 9). Dann nennt Schadee in § 10 die 13 zubereiteten Sachen (Daj. *barang rima*). In § 11 ist das dajakische Gebet (*pamang*) in Text, ohne Übersetzung, aber mit erklärenden Notizen wiedergegeben.

Dann folgt das Bestreichen (Daj. *bagulé*) der Gegenstände und der Stirn der Anwesenden mit in Öl getränktem Reis (Daj. *baras banju*), das in § 12 beschrieben wird. Dasselbe geschieht auch mit Hühner- oder Schweineblut, das aber immer mit einem eisernen Gegenstand aufgetragen werden muß (§ 13). Das Ganze ist ein gemeinschaftlicher Schmaus der *djubata* und Menschen (§ 14). In § 15 werden die Veranlassungen zum *barima* erwähnt. Man glaubt, die verletzte Partie sei unter dem Einfluß des bösen Geschicks (§ 16). Merkwürdig und ganz in Übereinstimmung mit dem Glauben in Mittel-Celebes ist die dajakische Vorstellung, das Eisen sei ein Mittel zur Verstärkung der Seele (§ 17). Nach der Kopfjagd werden verschiedene Bußen aufgelegt, um die bösen *rasi* zu umgehen (*buwang*), wie in § 18 vom Verfasser dargelegt wird.

Bei den Malaien in West-Borneo endigt ein Prozeß mit einem Opfermahl, das der Schuldige geben muß (§ 19). In § 20 wird die *Tongkal*-Einrichtung erwähnt. Tongkal ist auch wieder ein Wort, das „durch böse Einflüsse bedroht“ andeutet. Bei der Erklärung der Wirkung der bösen Geister (§ 21) stellt Schadee eine von der Wilkens verschiedene Hypothese auf. In § 22 spricht der Verfasser vom Bunde mit dem Teufel und in § 23 von Unglücksursachen. Diese wertvolle Arbeit wird in den folgenden „Bydragen“ fortgesetzt werden.

Sumatra

Die Batakländer

Im Anschluß an die interessanten „Aanteekeningen omtrent de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks“ des Kontrolleurs C. J. Westenberg in den „Bydragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie“ (V, 7, S. 208 f.) gab der Missionar J. H. Neumann wieder einen neuen Beitrag zur Vermehrung unserer Kenntnis der Karo-Batak in einer *De Begoe in de godsdienstige begrippen der Karo-Bataks in de Doessoen* betitelten Abhandlung, die im Jahre 1902 erschienen ist.[1]

Begu ist nicht dasjenige, was gewöhnlich bei unkultivierten Völkern eine *Seele* genannt wird, sondern wie N. van der Tuuk sagt: *die Individualität eines Verstorbenen*, während *tĕndi* (Tob. *tondi*) die Seele (Lebensfluidum) des lebenden Menschen ist.

Die Beerdigung, wie sie bei älteren Menschen gebräuchlich ist, wird sehr ausführlich beschrieben. Nachdem jemand gestorben ist, kommen Blutsverwandte und Freunde einen Augenblick bei der Leiche klagen (*ngandung*). Vor der Beerdigung wird die *begu* gerufen, um deutlich zu machen, der Gestorbene könne jetzt nicht mehr mit den Lebenden verkehren (*pĕrumah begu*). Hierzu braucht man das batakische Orchester, bestehend aus einem großen und zwei kleineren Gong (*pĕnganak*), zwei länglichen Trommeln (*gĕndang*) und einer Flöte (*sĕrune*). Nach dem Takt der Musik fängt die *guru* an zu tanzen (*landĕk*); das dauert so lange, bis sie *sĕluken* ist, d. h. bis die *begu* des Verstorbenen in sie gefahren ist. Ihren Zustand von Bewußtlosigkeit nennt man *sĕlapĕn*.

Dies ist also wieder ein Fall von Schamanismus, ähnlich wie der von Lekkerkerker von den Maduresen erwähnte.

Nachdem die *begu* überzeugt ist, sie gehöre nicht mehr zu den Lebenden, fängt man an, um die Leiche zu tanzen.

[1] Siehe Mededeelingen Ned. Zendelinggenootschap, XLVI, S. 23—39.

Nachher läßt man ein Näpfchen mit *djĕrango* (einem Antibegumittel) gefüllt herumgehen. Man reibt sich einzelne Körperteile mit einem Stückchen desselben, wirft es auf die Leiche und sagt dabei: *La 'nggit ĕrkuwan, agindu* (*nandĕ'ndu*), d. h.: „dein jüngerer Bruder (deine Mutter) will nicht mehr mit dir reden."

Die Tragbahre, worauf die Leiche transportiert wird, besteht aus einem vierfach gespaltenen Bambu, dessen Stücke durch *hidjuk*-Schnüre aneinander gebunden sind, weshalb dieselbe *buluh si ĕmpat bĕka* (der vierfach gespaltene Bambu) heißt. Die Zeremonie des Bambuholens heißt *sabé-sabé*. Sie wird von Weibern unter Klagen vorgenommen, weil der Bambu als das Eigentum des Verstorbenen betrachtet wird. Man versucht den *begu* irre zu führen, so daß er nicht weiß, wo das Grab ist.

Wenn das Grab gegraben wird, tanzt die *guru* wieder unter Begleitung von Musik. Die Leiche wird mit dem Kopf nach der Kampong in die Gruft gelegt, *denn wenn der Tote aufsteht, sieht er den Kampong nicht.* Bei dem Schließen des Grabes schlägt die *guru* mit einem Stab herum, um die *tĕndi* der anderen Menschen fortzujagen. An das Kopfende stellt man zwei einander zugebogene Stäbe und zur Seite einen Stab, an dem ein kleiner Bambubecher (*tjalung*[2]), sowie ein geflochtenes Täschchen mit Reis, *Sirih, pinang* usw. hängt. Bisweilen macht man am Abend noch einmal ein *pĕrumah begu.*

Die Kremation der Leichen von Kindern und jungen Menschen heißt *nutung-nutungi* und wird ohne Zeremonien ausgeführt. Wenn jemand in der Erntezeit gestorben ist, hängt man bisweilen einen Büschel Ähren mit einem Reisschneidemesser (*pĕngĕtam*) bei dem Grabe auf, weil man fürchtet, die *begu* werde sonst ihren Teil holen kommen.

Zu den *begu*, die selbständige Geister geworden sind, gehören

1. *Begu Gandjang*, aus dem ein *kaju begu gandjang* genannter Baum entsprossen ist, mit bitter schmeckenden

Blättern, die als Arznei gegen Bauchkrankheit angewendet werden.

2. *Begu Mĕnggĕp* (*mĕnggĕp-mĕnggĕp* bedeutet: sich verstecken und dann plötzlich, um Schreck zu erregen, den Kopf hervorstecken).
3. *Begu Sidangbela*, ein weibliches Gespenst, zu den *begu mĕntas* oder verirrten *begu* gehörend.
4. *Begu Laga Lumajang*. Dieselben versuchen Wöchnerinnen und Säuglinge zu töten, wie die *Puntianak* der Malaien.

Der Batak weiß zwar, daß *begu* und *hantu* unter sich verschieden sind, kann aber nicht den Unterschied sagen: *Batara guru* heißt hier meistens *Dibata i-das*. Der Verfasser hörte hier die drei Dibata nennen: *Dibata das*, *Si Bĕru dajang* und *Pĕlian*.

Die weiblichen *guru*, die in Toba *Si Baso* heißen, tragen bei den Karo-Batak keinen bestimmten Namen. *Dieselben beschützen die Lebenden gegen Gespenster*. Das Rufen der *tĕndi* und *djinudjung*[1] führen sie meistens auf Befehl eines männlichen guru aus. Eine ihnen sympathische Farbe ist die *rote*: eine große rote Blume (*kĕmbang sĕpatu*) wird bei fast allen Zeremonien gebraucht. Der *pagar putar*, ein Abwehrungsmittel, bestehend aus Punkten auf Stirn und Backen, ist auch rot. Solange die *begu* nicht nach Hause gebracht ist (*pĕrumah begu*), ist sie gefährlich. Vier oder fünf Tage nach dem Tode hält man diese oben beschriebene Zeremonie.

Die *begu djabu* erinnert an die römischen Herdgötter, denn *djabu* bedeutet „Herd". Nur vier Arten *begu*, vom Verfasser genannt, können *begu djabu* werden. Die *begu* der von Tieren getöteten Menschen sind untrennbar an das Tier, das sie getötet hat, gebunden.

[1] Der Verfasser sagt erst später, was dieses Wort bedeutet. Dies erhellt auch aus einer Abhandlung des Missionars Joustra in derselben Lieferung (S. 9): der *djinudjung* ist das Medium zwischen dem *guru* und dem Geist.

Die *djinudjung*, d. h. „die auf dem Kopfe getragenen“, gehören auch zu den *begu*. Es sind dies *begu* von bösen Menschen, die von *Dibata* nicht angenommen werden. Die *djinudjung* folgen den Menschen oder finden sich in ihrem Kopf oder ihrer Kehle. Wenn die *djinudjung* die Menschen verlassen, werden dieselben krank. Die *guru* streut dann Reis aus, worauf die *djinudjung* in sie fährt während ihres Tanzes (*landĕk*). Wenn der *tĕndi* der *guru mĕrangap* (wild, geizig) ist, kann er die *djinudjung* der anderen Menschen festhalten, wodurch dieselben krank werden, ja sogar sterben können.

Sudara ist der Name des Fruchtwassers. Der *sudara* geht immer hinter dem Menschen. Die Placenta (*kaka*) wird unter dem Hause begraben.

Die *begu*, welche sterben, wie die *bĕngkajat-kajaten*, lösen sich auf in *dukut léjo*, eine Grasart, und zwar erst, nachdem dieselben siebenmal gestorben sind. Andere *begu*, z. B. diejenigen, welche an den Blattern gestorben sind, sollen nach dem Berge Si Bajak übersiedeln (dieselben werden vielleicht *djinudjung*) und die von Raubtieren getöteten verschwinden mit dem Tiere.

Ein *Seelenland* kennt der Batak nicht. Seine drei Götter, oben, in der Mitte und unten, bilden je ein getrenntes Gebiet. Die Menschen oben haben ihren Magen in der Kehle und die unten wohnen, haben denselben in den Waden.

Es ist fraglich, ob *Dibata* eine bestimmte Person für den Batak ist. Man kennt keine Stelle, wo *Dibata tĕngah* wohnen soll. Viele Bataker verwirren *Dibata* mit den hantu. Das siebenmal Sterben und dann Graswerden beweist, daß die Lehre der Seelenwanderung hier früher geherrscht hat. Die *begu* verlassen diese Erde nicht und werden als lebend wie wir dargestellt, nur daß sie unsichtbar sind.

Hier sind also zwei Meinungen; die *erste:* eine *rein pantheïstische*, der Mensch geht wieder in die Welt über, und

er selbst ist die Gottheit; *und die zweite:* die jungen Kinder, deren *begu* bestehen bleibt, und auch die *Si dang bela*, deren Irren eine Strafe zu sein scheint, erinnern an eine Vergeltungslehre. Vielleicht ist hier hinduischer Einfluß aus Atjeh eingedrungen; dies ist desto wahrscheinlicher, weil man hier auch das *tapa* kennt.

Nur die Reichen, zumal die *pĕngulu*, werden in Särgen begraben. Dieselben haben die Form eines Bootes (siehe die schöne Abbildung in Von Brenners: *Unter den Kannibalen Sumatras*). Dieser Autor erzählt auch von einem Totenschiff, das die Asche der verbrannten Leichen nach dem Sultan von Atjeh transportieren soll. Die Leichen der Vornehmen werden erst nach zwei Jahren nach einem Totenhäuschen (*rumah gĕritĕn*) transportiert, das in der *kuta* steht. Bisweilen ist es nur ein Miniaturhäuschen auf einem Pfahle. Dies geschieht aber nur bei den Leuten der *marga Karo-Karo*.

Das Gajōland

Das neu erschienene Werk des berühmten Orientalisten Dr. C. Snouck Hurgronje über *Het Gajōland en zijne bewoners* enthält einige Notizen über den ursprünglichen Animismus der Gajō, obgleich dieselben jetzt Mohammedaner sind. Bei Entbindungen z. B. wird die Hilfe der *guru* angerufen gegen die böse List des *Sidang Bèla*, der die Wöchnerinnen quält, d. h. des *Puntianak* der Malaien, des *Kunti* der Sundanesen, des *Sundĕl Bolong* der Javanen, des *Burōng* der Atjèher. Um das Gespenst zu verjagen, steckt man unterhalb der Stelle, wo die Wöchnerin liegt, eine Lanze in den Boden und legt dort *pandan*-Zweige mit Dornen, einzelne *djĕruk*-Arten (*asam*) oder sonstige dornige Sachen hin. Oberhalb der Schlafstelle der Wöchnerin wird oft ein altes Fischnetz (*djölö*) aufgehängt (S. 306—307).

Die Ursachen, denen der *guru* viele Krankheiten zuschreibt, bestehen in bösen Geistern oder Gespenstern. Der Kranke hat

bei einer Wasserquelle oder in einem Morast unwissend solch einen *djén* beleidigt und ist von diesem getroffen (*irulah*), oder er ist mit einem Leichengespenst (*apah*) in Berührung gekommen (*ikontakan*), demjenigen Teile jedes Toten, der sich zeigen und bewegen kann. Man kann die Geister, die jemand bedrohen, beschwören. Außerdem begnügen sie sich mit einem Stellvertreter; worin derselbe bestehen muß, weiß der *guru:* ein Huhn oder ein Stab, in ein Leichenkleid gewickelt, von der Länge des Körpers.

Leute, die über chronische Krankheit klagen, hören vom *guru* oft, ihr *sĕmangat* (Lebensgeist) wünsche einen bestimmten Gegenstand, um zur Ruhe zu kommen. Solch ein Gegenstand heißt *gĕnggömön.* Sehr oft ist es ein weißes Huhn oder ein Hahn, den man halten muß (*mĕnuripi*), bisweilen ein weißer Büffel (*kōrō djögöt*) oder ein Pferd von bestimmter Farbe oder eine bestimmte Waffe, die getragen werden muß, oder oft ein Paar Armbänder, Ohrringe usw. Bisweilen avisiert der *guru,* daß der Kranke einen eisernen Ring am Finger tragen soll, als „Verstärker der *sĕmangat*“ (*pĕnĕgör ni sĕmangat*), wobei man denkt, die Kraft des Eisens gehe durch die fortwährende Berührung auf die Seele über.[1] Auch einzelne Korbzierate haben die Eigenschaft, den *sĕmangat,* der aus Schreck fortging, zurückzurufen. Solche Mittel heißen *pĕniròn ni sĕmangat,* Sachen, nach denen der *sĕmangat* verlangt hat und die man darum trägt.

Zur Abwehr von Epidemien usw. stellt man weiße Fahnen, mit arabischen Ziffern, Buchstaben oder Sprüchen beschrieben, auf den Dächern oder Bäumen in der Nähe des *kampong* (*pupandji-n-umah*), oder mit arabisch-malaiischen Formeln beschriebene Zettelchen oberhalb der Haustür auf, oder man hängt bestimmte abkühlende, heißen Einflüssen wehrende Blätter und Stengel an die Türpfosten.

[1] Dieselbe Vorstellung erwähnt Kruyt von den *Toradja* von *Zentral-Celebes* und Schadee von den *Dajaken* von *West-Borneo.*

Die Blattern (*riru*) darf man in der Wohnung der Kranken auch bei den Gajō nicht mit dem Namen nennen und dort keine Wörter gebrauchen, die häßlich, faulend, stinkend usw. bedeuten. Man bezeichnet die Krankheit mit dem schönen Namen *rödjö pĕnawar*, Fürst der Unheilabwender, und sagt, derselbe komme sein Siegel (*tjap*) auf die Leute drücken, die er früher vergessen hat. „*Anaqmu tĕngah bĕrödjö*", hat dein Kind den Fürsten (die Blattern)? fragt der Besucher. Oberhalb der Haustür hängt man einen weißen Lappen, um die Blattern fernzuhalten (S. 310—312). Die *ilmu* der Gajō haben den Zweck, den Menschen auf geheimnisvolle Weise Erfüllung ihrer Wünsche zu gewähren: sie unverletzbar zu machen, unsichtbar usw.

Man glaubt, die *hantu*, *sanè* (*djén*), die Gestorbenen (*apah*), die lebenden und toten Heiligen (*krahmat*) können durch Geschenke usw. befreundet werden.

Wie auf Java gibt es auch im Gajōlande bestimmte Familien, für die das Essen bestimmter Tiere oder sonstiger Speisen verboten ist. Es wird dies immer einem Eide oder einer Verwünschung (*pĕrsumpahan*) eines Vorvaters zugeschrieben, infolge eines Ereignisses, dessen Legende überliefert wird.

Dies sind die hauptsächlichsten Abweichungen vom Islam oder survivals vom Animismus, vom Verfasser erwähnt.

Celebes

In den letzten zehn Jahren sind die Sprachen und Ethnographie von Zentral-Celebes für uns erschlossen worden durch die eifrigen Untersuchungen des Sprachforschers Dr. N. Adriani und des Ethnographen Albert C. Kruyt. Letzterer gibt wieder interessante Aufschlüsse über die Religion der To-Radja in seiner Abhandlung: *Het Wezen van het Heidendom te Posso.*[1]

[1] Med. Ned. Zend.-Gen., XLVIII (1903), S. 21—35.

Die Götter der Possoer lassen sich in zwei Hauptgruppen teilen: 1. Götter, die immer Götter gewesen sind, und 2. Seelen verstorbener Menschen, die allmählich zu Göttern geworden sind. In den Göttern der ersten Gruppe erkennt man meistens eine Naturkraft, z. B. ist einer der am meisten angerufenen Götter der To-Radja, *Pue mpalaburu*, die Sonne. Daß die Possoer die Sonne sich wirklich wie eine Person denken, folgt aus der Legende von Lasaeo, der Sonnengottheit, die in Menschengestalt auf die Erde kommt und die Menschen alles lehrt, was sich auf den Ackerbau bezieht.

Ein anderer possoscher Gott ist *Ngkai mantande songka.* Er entscheidet über Tod und Leben der Menschen; in seiner Wohnung sind alle Seelen der Menschen, jede an ihrem eigenen Faden aufgehängt. Wenn diese Gottheit solch einen Faden zerschneidet, so stirbt derjenige, dessen Seele herunterfällt.

Von den meisten Göttern ist nicht mehr bekannt, was dieselben ursprünglich gewesen sind. Jene Götter sind gar kein Volkseigentum, nur die Priesterinnen kennen dieselben.

Die Seelen der gestorbenen To-Radja spielen die Hauptrolle in ihrem Leben. Nicht alle Seelen werden Götter, sondern nur die Seelen von sehr tapferen und geehrten Häuptlingen; ihnen wird geopfert, und ihre Hilfe wird angefleht im Kriege, auf der Jagd und in dem Reisfelde. Für diese Götter wird ein Geisterhaus, *lobo* genannt, im Dorfe gebaut.

Der To-Radja denkt sich seine Götter, wie er selbst ist, also als Kopfjäger. Er fleht dieselben um ein langes Leben an (*inosa marate* = langen Atem), denn den Tod betrachtet er als die größte Strafe. Auch bittet er um Vergebung der Sünden, obgleich er keinen Begriff von Sünde hat. Er bittet um viele Kinder wegen der Brautgabe, die er später von seinen Töchtern erhalten wird.

Die meisten Anrufungen an die Götter fangen mit einer Liste von Götternamen an. Der Possoer glaubt, die Seelen

irren auf der Erde herum, aus Zorn darüber, daß der Mensch gestorben ist. Dieselben können das Seelenland erst betreten, wenn der Körper ganz aufgelöst ist.

Java

Die Abhandlung von Dr. G. A. J. Hazeu, *Nini Ṭowong*[1], gehört zu dem Bedeutendsten, was nach dem Tode des Prof. Wilken auf dem Gebiete der Ethnologie des indischen Archipels geleistet ist. Sie enthält einen Beitrag zur gründlicheren Kenntnis des auf Java wie auf Borneo usw. ursprünglich herrschenden Animismus.

Nach einer kurzen Einleitung, in welcher der Verfasser die Wichtigkeit der *Kinderspiele* für die Ethnologie betont, gibt er erst die dürftigen europäischen Quellen (Van der Tuuk, Raffles, Wiselius und van Hien) über das abergläubische Kinderspiel *Nini Ṭowong.* Er ergänzt dieselben durch die Nachrichten, die er infolge seiner Stelle auf Java selbst einzuziehen imstande war. Dann beschäftigt ihn die Frage: *Wer und was ist die widadari nini Ṭowong?* und: *Was sind die widadari im allgemeinen?*

Durch Vergleichung verschiedener der Sanskritliteratur entlehnter alt- und neujavanischer Erzählungen mit ihren indischen Originalen beweist Dr. Hazeu, daß die Javanen die indischen Apsarasen mit den Widyâdharî zuerst verwechselt, bald identifiziert, und schließlich die ersteren vergessen haben, während nur die letzteren als Widadari in ihren Erzählungen fortleben: was dort von den Apsarasen erzählt wird, erzählen die Javanen von den Widadari.

Die indischen Apsarasen und Widyâdharî sind aber außerdem verwechselt mit den einheimischen malaio-polynesischen Luftgeistern, die nicht nur bei den Javanen, sondern

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLIII (1901), S. 36—107.

auch bei den Batakern, den Sangiresen, ja selbst auf den Neuen Hebriden bekannt sind.

Unter diesen Widadari wird nun auch *Nini Towok* oder *Ṭowong* genannt (z. B. in den Mss. Adji Pangukiran, Gita Tjatjaṇḍen und Sĕrat Nawarutji). Sie wird aber nicht als ebenbürtig mit den übrigen, dem Ardjuna-wiwâha entlehnten Widadari, sondern vielmehr als eine Dienerin derselben betrachtet.

Nini Ṭowong ist aber eigentlich keine Widadari, sondern eine altjavanische mythologische Figur. Dieselbe ist offenbar eine der zahllosen Geister des alten javanischen (d. h. malaio-polynesischen) Spiritismus und wird als eine gute Fee, ein Schutzgeist des Hauses, angerufen.

Das Nini Ṭowong-Spiel hat auch jetzt noch etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung als religiöse Zeremonie bewahrt: es steht auf animistisch-religiösem Boden. Die Abbildung der Nini Ṭowong war ursprünglich ein Medium, in welches die Geister herabsteigen sollten, und anfänglich durfte nur eine weibliche *ḍukun* (heidnische Priesterin) dieselbe verfertigen.

Es ist möglich, aber nicht bewiesen, daß Nini Ṭowong in der alten Mythologie mit dem Monde in Beziehung gebracht wurde.

Das Singen der von Dr. Hazeu mitgeteilten Lieder hatte ursprünglich den Zweck, den Geist zu beschwören, in die Puppe herabzusteigen, damit man ihn um Hilfe und Schutz anflehen könnte. Nachdem der Geist die Puppe verlassen hat, wird dieselbe als wertlos wieder fortgeworfen.

Das Nini Ṭowong-Spiel ist also ursprünglich eine Zeremonie des echt javanisch-malaiisch-polynesischen animistischen Kultus, aus einer Zeit datierend, als auf Java das Heidentum noch unvermischt mit Hinduismus oder Islam herrschte. Jetzt ist es aber zu einem unbedeutenden Kinderspiel herabgesunken, dessen Bedeutung die jetzigen Javanen nicht mehr begreifen.

Es ist das große Verdienst des Verfassers, die Beziehung dieses Spieles zu dem Animismus oder Spiritismus zuerst klar angedeutet zu haben. In der ganzen Abhandlung zeigt er neben großer Belesenheit auch gründliche Sprachkenntnis.

Die Puppen, die Veranlassung zu dem Schreiben dieser höchst wichtigen Monographie gegeben haben, scheinen in den europäischen ethnographischen Museen ziemlich selten zu sein. In den 14 mir bekannten ethnographischen Museen von den Niederlanden, Deutschland und Österreich sah ich nur im Berliner Königlichen Museum für Völkerkunde einzelne Exemplare.

Wir endigen dieses Referat mit dem Wunsch, der gelehrte Schreiber werde noch viele ähnliche Beiträge zur Ethnologie von Niederländisch-Indien liefern.

Im Anschluß an seine Untersuchungen über Nini Ṭowong gibt Dr. G. A. J. Hazeu jetzt *Kleine bydragen tot de ethnographie en de folklore van Java.*[1] Sehr interessant ist der zweite Abschnitt über „Regen lokken en regen afweren“ (S. 297—309). Die Javanen haben noch viele Mittel, um Regen zu rufen oder zu verjagen, aus ihrer heidnischen, animistischen Zeit bewahrt.

Um den Regen zu rufen, wird in vielen Gegenden Javas, sowie bei den Atjehern und Malaien, *eine Katze gebadet.* Es gibt auch *Theaterdarstellungen* (*wayang*), z. B. die Stücke (*lakon*) *Watu-Gunung* und *Windu-Sĕdjati,* die Regen verursachen, nach javanischem Glauben. Auch *nini Ṭowong* wurde früher um Regen angefleht.

Der Verfasser meint, die moslimische *ṣalât ul istisqâ* (Gebet um Regen zu erlangen) sei ursprünglich eine Konzession an das arabische Heidentum.

Um Regen abzuwehren, werden besonders trockene oder heiße Sachen verwendet, nach dem animistischen Prinzip: das

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVI (1903), S. 289—309.

gleiche ruft das gleiche, in casu, heiße Sachen rufen Hitze und Trockenheit.

Der Verfasser teilt diese Abwehrmittel in Beschwörungen durch Taten und Beschwörungen durch Worte. Von beiden gibt er einzelne Beispiele.

Schließlich gibt er die bestehende Literatur über diesen Gebrauch, nicht nur die speziell indonesische, wie die Abhandlung von Albert C. Kruyt in Tydschr. v. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLIV, S. 1 ff., und die Monographien von Skeat, Nieuwenhuis und Wilken, sondern auch die darauf bezügliche Stelle aus Tylors Primitive Kulture, II, S. 235—237.

Auch diese Abhandlung Hazeus zeigt wieder seine gründlichen sprachlichen und ethnographischen Kenntnisse.

Madura

Der leider so jung gestorbene Leidener Professor Wilken erwähnt in seiner Abhandlung über „Het Shamanisme by de volken van den Indischen Archipel" die gebildeteren Stämme, wie die Javanen und Maduresen, gar nicht. Diese Lücke versucht C. Lekkerkerker in *Enkele opmerkingen over sporen van Shamanisme by Madoereezen en Javanen*[1] auszufüllen.

Der Schamane heißt im Maduresischen „*dhukon kĕdjhiman*" oder nur „kĕdjhiman", abgeleitet vom bekannten arabischen Worte „*djinn*". Man sagt auch: „*dhukon sè kĕsosobhăn sètan*", d. h. „dhukon, in welchen ein Teufel gefahren ist", oder: *dhukon rĕng-bhărĕngan*, d. h. „dhukon, der sich (einem Geiste) gesellt". Im Javanischen wird der Schamane *dukun prewangan* genannt, abgeleitet von *rewang* (Geselle, Partner). Aus diesen Namen erhellt schon, daß die javanischen und maduresischen Schamanen zu der Art gehören, die ihre eigene Lebens- oder Individualitätsseele zeitweilig ausbannen, um ihren Körper durch einen bestimmten Geist beseelen zu lassen. Es ist der Geist, der Rat schafft,

[1] Tydschrift v. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde, XLV (1902), S. 281—285.

prophezeit oder ein Heilmittel anzeigt. Wie gewöhnlich, sind auch auf Java und Madura die Schamanen meistens Weiber, obgleich es auch einzelne männliche *kĕdjhiman* gibt, auf *Sumĕnĕp* z. B. ein Araber.

Jeder Geist hat seinen bestimmten *kĕdjhiman*, in den er herabsteigt. Durch Buße (*tapa*) wird man ein Medium.

Der Geist hat seine bestimmten Tage, um zu erscheinen: Mittwoch und Sonntag Abend (*malĕm kĕmmes* und *sĕnnen*). Zu anderen Zeiten muß er gerufen werden. Zu diesem Zweck setzt sich der *kĕdjhiman* mit dem Kopfe über ein Töpfchen mit Weihrauch (*mĕnjan*). Infolgedessen fängt er an zu schreien, mit Armen und Beinen herumzuschlagen, die Augen zu verdrehen usw. Das Eintreten des Geistes in den Körper ist von einzelnen heftigen Spasmen begleitet. Nachher werden die Bewegungen leiser, und es tritt Bewußtlosigkeit ein, die bisweilen einen halben Tag dauert.

Bevor die Bewußtlosigkeit anfängt, wird das Orakel vom Geiste ausgesprochen, in der Sprache des *djhims*, der gewöhnlich kein Madurese ist, sondern ein Malaie, Javane, Araber, Chinese oder Holländer. Der *kĕdjhiman* behauptet, gar kein Malaiisch oder Javanisch zu verstehen.

Der Madurese scheidet die Geister in *djhim èsslam* (Arab. *djinn islâm*) und *djhim kapèr* (Arab. *djinn kâfir*). Die letzteren treten nur als Betrüger auf, werden aber nicht gerufen, weil sie immer verkehrten Rat schaffen.

Der Lohn des Mediums, die *salabăt* (Arab. *salâwât*), besteht nur aus Speisen. Die Geister werden um Rat gebeten in Krankheitsfällen, zu Prophezeiungen, um verlorene Gegenstände nachzuweisen, um Liebe oder Tod zu verursachen usw.

Nach der Meinung der Maduresen entstehen aus der Verbindung des *djhims* mit einem weiblichen Medium Kinder, die nach der Geburt wieder verschwinden und daher *anaq sèloman* heißen. Die kĕdjhiman sind nie Huren, wie die dajakischen, oder Kinder, wie die balinesischen Schamanen.

Die javanischen *dukun prewangan* werden weniger au sérieux genommen. Bei ihnen kommt bisweilen das Medium nicht zur Bewußtlosigkeit. Die *dukun* haben hier weniger Einfluß, weil dieselben zu zahlreich sind. Die javanische *prewangan* geht mehr darauf aus, den Geist angenehm zu stimmen, wenn er einmal in ihr inkarniert ist; sie ißt Blumen, *bĕdak* und *boreh*, weil die Geister diese Dinge lieben.

Dies ist im kurzen der Inhalt dieser kleinen Abhandlung, die datiert ist Probolinggo, Jan. 1902. Insofern der Verfasser von Java spricht, beziehen sich seine Angaben auf Probolinggo (Ost-Java).

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes oder neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Da wohl nicht jedermann Sven v. Hedins dickbändiges Werk „Im Herzen von Asien“ vom islamischen Gesichtspunkt aus durchlesen wird, möchte ich hier auf die leider sehr geringe Ausbeute aufmerksam machen. Es ist ungemein bedauerlich, daß ein Mann wie Sven Hedin so wenig Interesse für diese Fragen hatte, zumal nicht so bald wieder jemand jene zum guten Teil mohammedanischen Gegenden bereisen wird, über die wir bisher nur so wenig wissen.[2] Auf seiner ganzen Fahrt den Tarim abwärts nach dem Lop-nor zu begegnet er überall mohammedanischen Heiligengräbern, die er Masar nennt, wohl arab. Mazār. Eine Abbildung (I, 101) zeigt den üblichen Typus des Kuppelgrabes. Genauer beschreibt er das Masar Chodscham (I, 111): „trockene, graugelbe Lehmhaufen, die wimpelgeschmückte Stangen und Antilopenschädel trugen und mit einem Reisiggehege umgeben waren“. Diese Grabschmückung ist durchgängig. Ich sah sie z. B. in Omdurman. Interessant ist auch die genaue Beschreibung, die wir II, 390 ff. von der Beerdigung eines Muslim lesen. Im fernen Tibet erfüllen die Diener Hedins den ganzen Ritus an der Leiche ihres Kollegen Kalpet.

---

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung oben S. 280.

[2] Inzwischen ist Martin Hartmann in Ost-Turkestan gewesen; da dürfen wir auf reiche Ausbeute gefaßt sein.

Auch das Begräbnis eines Hundes wird uns vorgeführt, wobei ein Mollah Gebete murmelt (I, 103). Das ist jedenfalls merkwürdig, wenn man die Rolle der Hunde im Islam bedenkt (vgl. Goldziher, Rev. Hist. Relig. 43, 1—29). Zum Schluß sei noch ein islamisches Krankenopfer (Bitte um Genesung) erwähnt, wobei ein Bock geschlachtet wird (II, 1). Hedins Urteil über die Mohammedaner dieser Gegenden ist äußerst hart. **C. H. Becker.**

Joh. 9, 2 und die Seelenwanderung. In der 9. Auflage seines kritisch-exegetischen Kommentars über das Johannes-Evangelium (1902) äußert sich Prof. B. Weiß p. 298, Anm., betreffs Joh. 9, 2 u. a. folgendermaßen: „Vollends aber der Glaube an die Seelenwanderung . . . oder an die Präexistenz der Seelen . . . lag wenigstens der volkstümlichen Vorstellung und daher auch den Jüngern völlig fern, wenngleich die Präexistenz der Seelen, und zwar guter und böser, Sap. 8, 19 f. wie auch bei Philo und den Essäern, bei Rabbinen und in der Kabbala ein unbestreitbares Lehrstück ist.“

Hiergegen möchten wir, in Anschluß an die diesbezüglichen, jedoch die entgegengesetzte Meinung verfechtenden Ausführungen von G. A. van den Bergh van Eysinga in seiner interessanten Dissertation „Indische invloeden op oude christelyke verhalen“ (1901) p. 79—82 betonen, daß Philo — der übrigens nicht nur die Präexistenz, sondern auch die Seelenwanderung lehrte, vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 2[3] (1881) p. 397 — unleugbar den Verfasser des Johannes-Evangeliums beeinflußt hat (P. W. Schmiedel, Enc. Bibl. II (1901) s. v. John, son of Zebedee c. 2534; vgl. auch O. Kirn, Real. Enc. f. prot. Theol. u. Kir.[3] 11 (1902) s. v. Logos p. 603), so daß auch an dieser Stelle eine Nachwirkung philonischer Dogmen nicht ausgeschlossen ist.

Ferner dürfte es, bei unserer immerhin lückenhaften Kenntnis jener Zeit, schwierig zu bestimmen sein, welche Anschauungen der volkstümlichen Vorstellung und (wie B. Weiß folgert) daher auch den Jüngern völlig (wir kursivieren) fern lagen. Beachtet man, wie in unseren Tagen theosophische und buddhistische Lehren selbst bei den sog. niederen Ständen bisweilen Eingang finden, so darf uns eine gewisse Popularität philosophischer Gedanken insbesondere wenn sie die Religion streiften, auch in früheren Jahrhunderten nicht wundernehmen.

Auch steht es fest, daß die heutigen Semiten, in denen noch sehr vieles von der Denkweise ihrer Vorväter fortlebt, das Unglück für gleichwertig mit Sünde halten und öfter von diesem Gesichtspunkte aus auf die Seelenwanderung schließen. Eine charakte-

ristische Notiz aus dem lehrreichen Buche von S. J. Curtiß „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“ (1903) p. 130 möge dies bestätigen:

„Die Tatsache, daß Sünde und Unglück als wesentlich gleichbedeutend betrachtet werden, trat klar in einer Unterredung mit mehreren protestantischen Nossairiern hervor, gelegentlich meines Besuchs in Dschendêrîje (in Begleitung von Missionar Stewart von der Reformierten presbyterianischen Kirche in Nordsyrien). Um ihre Meinung über die Veranlassung eines Unglücks festzustellen, ersuchte ich Stewart, ihnen in groben Zügen die Erzählung von den Leiden Hiobs mitzuteilen und sie um ihre Meinung darüber zu befragen. Einmütig sagten sie: „Der Mann muß ein großer Sünder gewesen sein.“ Und als sie von dem Blindgeborenen (Joh. 9, 1) hörten, sagten sie: „Entweder dieser Mann hat selbst in einem früheren Dasein gesündigt oder seine Eltern müssen gesündigt haben.“

Sollte es nicht das Einfachste sein, auch die Frage der Jünger ebenso aufzufassen? Dr. **K. H. E. de Jong.**

In einem der jüngst aus Mumienkartonnagen von Medinet en-Nahas im Südfayum gezogenen Magdolapapyri des dritten Jahrhunderts v. Chr. (P. Jouguet und G. Lefebure, Bull. Corr. Hell. 26 [1902] S. 101 ff. Nr. 2) erfleht eine gewisse Asia vom König Schutz gegen den Nachbar Pooris. Ihr seliger Gatte Machatas hatte mit dem seinen Stathmos geteilt und darauf in seiner Hälfte ein *ἱερὸν Συρίας Θεοῦ καὶ Ἀφροδίτης Βερενίκης* errichtet. Als jetzt die Witwe eine bereits begonnene Trennungsmauer zwischen beiden Anwesen fertig bauen will, tritt ihr Pooris hindernd in den Weg.

Aus dem Anfang des nächsten Jahrhunderts (ca. 186 v. Chr.) datiert eine Marmorinschrift in Alexandrien (M. L. Strack, Archiv f. Papyrusf. II [1903] S. 547 f. Nr. 25), zu Ehren des Ptolemaios V Epiphanes und der Kleopatra I sowie ihres Sohnes Ptolemaios (VI), des nachmaligen Philometor, *Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεᾶι Συρίαι κα[ὶ θεοῖς] συννάοις* geweiht von: *Ἀπολλώνιος καὶ Μαχάτ[ας καὶ ὁ δεῖνα] Μαχάτου Μακεδόνες οἱ ἱερεῖς.*

Schon Strack hat richtig erkannt, daß die zwei Zeugnisse zusammengehalten einen wertvollen Schluß auf die Verbreitung gestatten, welche der Kult der syrischen Göttin schon im ptolemäischen Ägypten gewann. Der erste Beleg aus der auch sonst semitisch stark beeinflußten (vgl. U. Wilcken, Archiv f. Papyrusf. II S. 390) Gegend von Magdola deutet auf bescheidene Anfänge: eine kleine Kapelle, in seinem Haus gestiftet von einem Veteranen, dessen Frau bezeichnenderweise *Ἀσία* heißt. Zwei

Menschenalter etwa später fungieren als Priester drei Personen, die, den Namen nach zu schließen, vielleicht jener gleichen Machatasfamilie angehören. Die Gemeinde ist sichtlich gewachsen. Verschoben hat sich Zahl und Ordnung der Gottheiten. Die *Θεὰ Συρία*, der wir ehemals bloß die Königin Berenike (ohne Zweifel Berenike II Euergetis) aggregiert fanden, steht noch immer im Mittelpunkt. An die Spitze aber trat der *Ζεὺς Σωτήρ*, und weitere Mitglieder vereinigt die beigefügte Bezeichnung der *σύνναοι θεοί*.

G. A. Gerhard.

ΙΕΡΟΣ ΠΩΛΟΣ. Das Protokoll der Ptolemäerurkunde charakterisiert sich durch eine eigenartige Kumulation zweier Datierungsprinzipien, des ägyptischen nach den Jahren des regierenden Herrschers und des griechischen nach einem jährig eponymen Priestertum (vgl. R. Lepsius, Über einige Ergebn. d. äg. Denkm. f. d. Kenntn. d. Ptolemäergesch., Abh. Berl. Ak. 1852 S. 461; M. L. Strack, Dyn. d. Ptol. 1897 S. 112. 172). Der letztere Brauch wiederum wird verdoppelt, indem zu den ursprünglich allein geltenden Kulten in Alexandrien für Oberägypten unter Philopator der an Soter I anknüpfende Dienst von Ptolemais hinzutritt. Von der zweiten Institution, die vor 150 eine wichtige Umgestaltung erfuhr (Lepsius S. 497), sehen wir hier ab und richten unser Augenmerk auf einen Punkt ihres primären Vorbilds in Alexandreia. Voraus gehe der Hinweis, daß seit Epiphanes die traditionelle Weiterführung der durch die Jahresangabe am Anfang überflüssig gewordenen Priestereponymien lediglich noch dekorativ wirkt: die Nennung der Funktionäre ist verflüchtigt zu der nichtssagenden Floskel: 'unter dem Priester, der es ist in Alexandreia'; am Ende schenkt man sich auch den langatmigen Tenor der Gottheiten und schreibt bloß: *ἐφ' ἱερέων καὶ ἱερειῶν . . τῶν ὄντων καὶ οὐσῶν* (107 v. Chr. P. Grenf. II 23a; 103 BGU 997 etc.) oder im Unterland: *ἐφ' ἱερέως . . καὶ τῶν ἄλλων (κοινῶν) τῶν γραφομένων ἐν Ἀλεξανδρείαι* (107/1 P. Teb. 166; 103 P. Teb. 105; 101 P. Teb. 106; 93 P. Teb. 109; 92 P. Teb. 104; 89 P. Leid. O). Doch zurück zu dem intakteren Typus des Präskripts, wie er sich um 200 (vgl. Lepsius S. 487) festsetzt und fast ein Jahrhundert lang behauptet. Da kommt zunächst der Priester des Alexandros und seiner konsekrierten Nachfahren mit Einschluß des herrschenden; unter Ptolemaios VIII Euergetes II z. B. heißt es:

I *ἐφ' ἱερέως τοῦ ὄντος ἐν Ἀλεξανδρείαι Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτήρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν καὶ θεῶν Εὐεργετῶν καὶ θεῶν Φιλοπατόρων καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεοῦ Φιλομήτορος (καὶ θεοῦ Φιλοπάτορος Νέου) καὶ θεῶν Εὐεργετῶν.*

Es folgen in unchronologischer Reihe drei Priesterinnen verstorbener Königinnen (Berenike II, Arsinoe II, Arsinoe III), der Gattinnen des dritten, des zweiten und des vierten Ptolemäers:

II a *ἀθλοφόρου Βερενίκης Εὐεργέτιδος*
b *κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου*
c *ἱερείας Ἀρσινόης Φιλοπάτορος.*

Zwischen den Abteilungen I und II erscheint nun im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts öfters ein Einschiebsel, dessen Deutung den Gelehrten viel Kopfzerbrechen verursacht hat. Außer einem vereinzelten Beispiel aus der Zeit des zweiten Euergetes gehören sämtliche Fälle der Regierung von Kleopatra III und Ptolemaios X Soter II an:

1. 131 v. Chr. Okt.-Nov. (Euerg. II J. 40 Phaophi) P. dem. Louvre: Revillout, Rev. ég. I 1880 S. 91
2. 114 Mai 12 (Soter II J. 3 Pharmuthi 24) P. Grenf. I (1896) 25
3. 114 Okt. 11 (J. 4 Thoth 21) P. Grenf. II (1897) 20
4. 113 Juni 27 (J. 4 Payni 11) BGU III (1903) 994
5. 113 Juli 25 (J. 4 Epeiph 9) P. Par. (1865) 5
6. 112 Okt.-Nov. (J. 6 Phaophi) Inschr. in Gizeh: Strack, Archiv f. Papyrusf. II 1903 S. 551 Nr. 33
7. 111 April 5 (J. 6 Phamenoth 18) 2 P. dem. Bulak: Revillout, Chrest. dém. 1880 S. 401 ff.
8. 110 Nov. 10 (J. 8 Phaophi 22) BGU III (1903) 995
9. 109 Febr. 27 (J. 8 Mecheir 11) P. Grenf. I (1896) 27
10. 108 Febr. 14 (J. 9 Tybi 29) P. dem. New York 375: Revillout, Rev. ég. III (1885) S. 26
11. 107 Okt. 23 (J. 11 Phaophi 5) BGU III (1903) 996.

In den griechischen Stücken liest man da: *ἱεροῦ πώλου Ἴσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν*, zweimal etwas erweitert: *ἱεροῦ πώλου Ἴσιδος θεᾶς μεγάλης* (Nr. 6) bzw. *μεγίστης* (Nr. 11) *μητρὸς θεῶν*. Demotischerseits entspricht dem, um von einer verkehrten Ergänzung Revillouts [Nr. 1: *et (de la déesse) Aérpole* etc.!] zu schweigen, die Gruppe: *Aeropole grande Isis Évergète mère divine* (Nr. 1. 7. 10).

Der Anfang, zu allererst im Papyrus Casati (Nr. 5, vgl. Lepsius S. 495) *ἱερε . . πώλου*, später in der Regel *ἱερουπώλου* geschrieben (Nr. 2. 4. 8. 9. 11), galt als ein Wort: es wurde im Hinblick auf die durch die Inschriften bezeugte geistliche Würde des *ἱεραπόλος* (vgl. jetzt Herwerdens Erg.-Lex. 1902 u. d. W.) für eine Verketzerung von *ἱεραπόλου* erklärt (Lepsius S. 495; Grenf. zu Nr 2. 3) und darunter eine Priesterin verstanden ('Oberpriesterin': Lepsius a. O.; 'Hieropole': F. Krebs, Aus den P. d. Kgl.

Mus. 1899 S. 117; vgl. Strack Nr. 6). Mit buchstäblicher Auffassung des Wortlauts sprachen nur Grenfell und Hunt (zu Nr. 3) zögernd von einem *sacred foal.* Weiter hilft eine lakonische Inschrift (CIG I 1449), auf die mich Herr Prof. Dieterich aufmerksam macht. Die da geehrte Aurelia heißt *πῶλος τοῖν ἁγιωτάτοιν θεοῖν* (Demeter und Kore). Darnach erkannte bereits A. Boeckh in solchen *πῶλοι puellae quaedam dearum quasi contubernales et sodales,* indem er außer den Poloi (*δύο παρθένοι*) der spartanischen *Λευκιππίδες* (Hes. s. v. *πωλία*) an die Hesychglosse erinnerte: *Πῶλος· ἑταίρα. Πώλους γὰρ αὐτὰς ἔλεγον, οἷον Ἀφροδίτης. Πώλους τοὺς νέους, καὶ τὰς νέας, καὶ παρθένους.* Also *πῶλος* kann die Jungfrau bedeuten, aber ebensogut den jungen Mann. Der Terminus 'Fohlen' gibt ein neues Exempel für die Tierbezeichnung von Kultdienern: man denkt an die *βόες* und *βουκόλοι* sowie die *τράγοι* des Dionysos, die *ἄρκτοι* der Artemis, die *ταῦροι* des Poseidon, die *λέοντες* und *λέαιναι* (?) des Mithras (vgl. A. Dieterich, De hymn. Orph. 1891 S. 5). Daß unser *ἱερὸς πῶλος* männlich war, zeigt das Genus des Adjektivs. Einmal erfahren wir sogar noch des 'heiligen Fohlens' Namen, freilich mit unsicherer Lesung. Man vergleiche die beiden von Revillout transskribierten Bulakpapyri (Nr. 7) mit der ein paar Monate älteren trilinguen Inschrift (Nr. 6):

ἐπὶ ἱερέως Ἀρτεμιδ[ώρο]υ τοῦ Σωτίωνος Ἀλ[εξάν]δ[ρου] . . . καὶ [θεοῦ Εὐεργ]έτου καὶ θεᾶς Εὐεργέτιδος [τῆς] καὶ [Φιλ]ομή-[τορος Σωτ]είρας	*étant prêtre le roi Ptolémée le dieu aimant sa mère qui écarte le mal*[1] *d'Alexandre . . . et des dieux Evergètes et des dieux Philométors Soters*
ἱεροῦ πώλ[ου Ἴσιδο]ς [θεᾶς] με-[γάλης μητρὸς θεῶν . . . .]	*Aeropole grande Isis Évergète mère divine Kratoteros fils de Kratoteros*

Strack nimmt den Kratoteros (Krateros?) S. des Kratoteros als Alexanderpriester, dessen Amt im Laufe des Jahres 6 (112/1) den Träger gewechselt habe. Ich kann ihm hierin nicht beistimmen. Alexanderpriester ist im demotischen Text nicht Kratoteros, sondern der nach dem Irrtum von Lepsius (S. 493 f.) längst richtig gewürdigten (vgl. Brunet de Presle zu Nr. 5; Grenf. zu Nr. 2), neuerdings (107/1 v. Chr. P. Teb. 166; vgl. P. Jouguet, Rev. des ét. anc. V 1903 S. 166) auch für Ptolemaios XI Alexandros I belegten einheimischen Sitte gemäß der regierende König Ptolemaios X Soter II selbst. Was tut aber dann neben ihm auf dem griechischen Stein der Artemidoros, S. des Sotion? Diese Frage scheint mir leicht zu beantworten. Der Monarch bekleidete die Priesterstelle honoris causa: die regulären Funktionen lagen

---

[1] Die Worte *le roi Ptolémée . . écarte le mal,* die im Original erst hinter *Philométors Soters* kommen, stelle ich hier deutlichkeitshalber voran.

in minder erhabenen Händen. Für Kratoteros ergibt sich nach dem Gesagten die Rolle des *ἱερὸς πῶλος Ἴσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν*.

Wie jedoch, so fragen wir ferner, gerät die 'große Göttermutter Isis' mitten unter die Ptolemäer? H. Brugschs (Lettre à M. de Rougé etc., Berl. 1850 [mir n. zugängl.] S. 9) Vermutung, es verberge sich dahinter Kleopatra III, ward von Lepsius (S. 495f.) entschieden bekämpft. Aber der große Demotiker hat recht gehabt. Die ägyptischen Papyri nennen die Kultinhaberin *die große Isis Euergetis, die göttliche Mutter* (s. o.). Euergetis aber war, wie ich demnächst bei anderer Gelegenheit nachzuweisen hoffe, ausgesprochenermaßen das Prädikat der Kleopatra III (nicht auch ihrer Mutter Kleopatra II, wie man bisher annahm: vgl. Strack zu Nr. 6). Indessen, ist's möglich, daß sich die Königin kurzerhand 'Isis, die große Mutter der Götter' titulierte, wobei an ihre beiden Söhne zu denken sein wird? Wie des Auletes (Ptolemaios XIII) Attribut *Νέος Διόνυσος* wahrscheinlich im *Διόνυσος* des vierten Ptolemäers sein Muster findet (Strack S. 114 A. 2. 140. 143), so wäre ein analoges Verhältnis zwischen Kleopatra III Isis und Kleopatra VII Nea Isis (Strack S. 142. 145) an sich schon plausibel genug. Schwinden muß jeder Zweifel, wenn die erstere in zwei demotischen Protokollen (103 v. Chr. P. Louvre 2463b: Revillout, Chrest. dém. S. 110; 102 P. 2463a: ebenda) geradezu als *reine Cléopatre la déesse la jumelle d' Osiris Évergète* figuriert. Daß sie auf eigene Kulte besonderen Wert legte, vermögen wir noch anderweitig zu erhärten. Demotische Urkunden aus den Jahren 111 (Nr. 7) und 108 (P. Vat.: Revillout, Rev. ég. III 1885 S. 25; Nr. 10) erwähnen von ihr als der *reine Cléopatre Philométor Soter* oder *déesse Évergète Philométor Soter qui aime la justice, dame du Xopeš* drei sonst unbekannte Priesterinnen, eine *prêtresse*, eine *stéphanéphore* und eine . . . . *phore*, durch welche die herkömmliche Ordnung der *ἀθλοφόρος, κανηφόρος, ἱέρεια* gestört wird. Man sieht: die ehrgeizige Fürstin hätte gern noch mehr ihrer Priestertümer ins Kontraktpräskript gebracht: durchgedrungen ist nur vorübergehend jenes eine, wiewohl selbst der *ἱερὸς πῶλος* in ein paar gleichzeitigen Papyri (114 P. dem. Berl. 3103 S. 15 Spiegelb.; 111 P. dem. Straßb. 7 S. 22f. Sp.; 108 P. dem. Vat.: s. o.) vermißt wird. Nun verstehen wir auch dessen erstes Vorkommen im Jahre 131 (Nr. 1). Kleopatra III herrschte damals neben dem Oheim und Gatten allein, ohne die Mutter, welche unmittelbar darnach für eine Weile die Zügel der Regierung in die Hand bekommen sollte.

G. A. Gerhard.

Im 12. Bande der *Ἀθηνᾶ* (Athen 1900) hat P. N. Papageorgios eine Abhandlung *Μᾶς ναὸς ἐν Ἐδέσσῃ Μακεδονίας* veröffentlicht, die mir durch die Güte des Verfassers in einem Sonderabdruck zugegangen ist. Es handelt sich um vierzehn in der Nähe des jetzigen Vodena (Edessa im Altertum) gefundene Weihinschriften, die sich fast alle auf die *Μᾶ ἀνίκητος* beziehen; sie waren bereits vorher mehrfach (u. a. von Alex. Kontoleon in der Rev. des ét. grecq. XI 169 ff.), aber, wie P. etwas gar zu breit ausführt, nicht genau genug mitgeteilt worden. Die meisten sind Schenkungsurkunden von Sklaven oder Sklavinnen an die Göttin, ausgestellt von Bürgern und Bürgerinnen, zum größten Teil nach der bekannten makedonischen Ära datiert, die Jahre 211—265 n. Chr. umfassend. Nur eine (ausschließliche) Zahlangabe auf einer wohl zum Tempelbau gehörigen Marmorquader gibt ein früheres Datum, worüber P. S. 83 handelt. Der Kult dieser Göttin war bisher nur auf asiatischem Boden bekannt, inschriftlich nur durch einen Stein von Galata (CIG. 2039): der neue Fund auf makedonischem Boden spricht für Kretschmers Vermutungen (Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache 172 ff.). Drei Tafeln, von denen die erste auch einen Situationsplan bietet, sind der dankenswerten Publikation beigegeben. Inschr. 1, 4—5 dürfte doch wohl *Π[ετ]ρωνίου* zu lesen sein, 12, 2 steht *Φλαβ. Κλ. Στρατὼ* deutlich auf dem Faksimile.

G. Knaack.

Ein neues Abcdenkmal hat Chr. Hülsen in den Mitteilungen des K. D. Archäologischen Instituts, Rom 1903, Bd. XXVIII S. 73 ff. veröffentlicht und in diesem Falle wie in einem anderen, s. Beiträge zur alten Geschichte II 235, und einem dritten, wo zum griechischen Alphabet *κελεύσαντος τοῦ θεοῦ* gesetzt ist, die Buchstabenreihe als „sakralen Charakters“, als „geheimnisvolle Zauberformel“ eingeführt. Die genannten Denkmäler sind mir eine sehr erwünschte Bestätigung meiner Ausführungen Rhein. Mus. LVI 1901, 77 ff., in denen ich zum ersten Male eine solche Bedeutung erhaltener Alphabetreihen ausgesprochen und durch zahlreiche Analogien mystischen Buchstabenzaubers verschiedener Völker, so tief ich irgend dringen konnte, zu begründen mich bemüht habe.[1] Ich habe inzwischen

[1] Hülsen vermeidet es, jemals deutlich zu sagen, woher die Erklärung der „sakralen“ Bedeutung des Alphabets stammt; er gruppiert seine Darlegungen so, daß jedermann den Eindruck haben muß, ich habe zu den tüchtigen Arbeiten meiner vortrefflichen Vorgänger ein paar Kleinigkeiten und besonders einige haltlose Willkürlichkeiten hinzugefügt. Dem Verfasser der Auszüge aus Zeitschriften in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1904 Nr. 20 Sp. 633 kann ich's wahrlich nicht verdenken, wenn er über Hülsens Aufsatz referiert 'Dieterichs Behauptung, das Alphabet habe . . ., ist abzulehnen: der „Alphabetzauber“

durch viele hilfreiche Leser meines Aufsatzes sehr viel neues Material hinzubekommen[1] und muß bei Gelegenheit den Gegenstand noch einmal behandeln. Hier stehe einstweilen ein wertvoller Beleg aus neuerem Volksglauben (ein solcher fehlte mir damals gänzlich), den ich C. Dilthey verdanke: In Sizilien legt man dem neonato in die fasciatura das Abbizzé (so!), ein Büchlein von 8 Seiten, bedruckt mit Heiligenbildern u. a., und insbesondere auf der zweiten Seite, neben einem Kreuz, *un po d'alfabeto*, woher der Name des Ganzen, Pitrè *Canti pop. sicil.* II 362, 3, *Usi é costumi* II 149 ff. (Verwirrte oder verstellte Alphabete oder Alphabetteile aus Zauberformeln, Jahn *Hexenwesen und Zauberei in Pommern* 148). Ich möchte hier an die Leser des Archivs die Bitte richten, mir über ihnen etwa bekannte Zeugnisse freundlich Mitteilung zu machen.

Zugleich wünsche ich aber auch jetzt schon Verwahrung einzulegen gegen Hülsens oben zitierte weitere Darlegungen, die er mit dem Ausspruch krönt, „daß jener supponierte uralte Glaube an die Zauberkraft des Alphabets wenigstens auf römischem Boden überhaupt nicht existiert hat“ — zum gleichen Resultat würde, fügt er hinzu, eine Prüfung der von mir beigebrachten italischen und griechischen Alphabete führen, auf die er nicht in gleicher Ausführlichkeit eingehen könne.[2] Darauf einzugehen war nun freilich die absolute Pflicht dessen, der solche Behauptungen aufstellte. Wie will denn Hülsen die zahlreichen Alphabetinschriften der Vasen bei mir S. 78 ff., von denen jedenfalls eine Anzahl sicher aus Gräbern stammt, erklären, wie will er denn, um nur einen Fall zu nennen, auf den mich nachträglich Elia Lattes aufmerksam macht, die Weihung der venetischen Bronzeplatten mit Alphabet und Syllabaren an eine Göttin, wie gar das einmal zwischen den Buchstaben stehende *dedit libens merito* erklären (Pauli *Altit. Forsch.* III 6 Nr. 11)? Da ist's doch nichts mit dem Dolichenus, in dessen In-

---

hat in lateinischer Schrift nicht bestanden, wahrscheinlich auch ebensowenig auf griechischem Boden'. Und dabei publiziert eben dieser Hülsensche Aufsatz eine lateinische Inschrift, die von ihm selbst gemäß meiner „Behauptung“ als Alphabetzauber erklärt wird.

[1] Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die Ammianusstelle, die Alfred Klotz zu meiner Abhandlung nachtragen zu können meinte, Rhein. Mus. LVI 639, bereits in meinem Aufsatz S. 96 Anm. genannt ist. Sie kann meinem „Alphabetzauber“ nicht zur Bestätigung dienen, weil es etwas ganz anderes ist, wenn bei einer magischen Aktion mit Buchstaben agiert wird, aus denen Worte gewonnen werden, die der Weissagung dienen.

[2] Was S. 85 Anm. gesagt wird, bedeutet für das, was zur Frage steht, gar nichts; der Vorwurf der ersten Zeilen ist nicht richtig. „Andeutung von Schrift im allgemeinen“ ist ohne Zweifel eine äußerst brauchbare und weittragende Erklärung. „Syllabar“ gilt auch ganz beliebig als solche.

schriften eine Weihung und ein *ex visu* neben dem Alphabet auch Hülsen als Beweis der „sakralen“ Bedeutung gelten läßt und dann auch κελεύσαντος τοῦ θεοῦ und die neu publizierte „Schlangeninschrift“, willkürlich genug, ebendiesem Gotte zuschreiben will. Jeden freilich, der bei all den griechischen[1] und italischen Alphabeten und „Syllabaren“, obgleich die ganz analogen Reihen im Zauber aus indischer Literatur, aus altnordischem Brauch[2], aus griechischen und römischen Inschriften später Zeit — ich meine die auch von Hülsen anerkannten Beispiele —, in den magischen Papyri, in römischem christlichen Ritus und im deutschen Volksbrauch (Glockeninschriften) unbezweifelbar vorliegen, jeden, der überall, wo er sonst nichts weiß, einfach mit der Annahme von „Schreibübungen“ oder „ornamentalem Zweck“ die Sache erledigt glaubt, kann ich nicht belehren und gebe das gern auf. Natürlich behaupte ich aber nicht im mindesten — ich habe mich früher in diesem Punkte offenbar nicht deutlich genug ausgedrückt —, daß nun bei keinem Beispiele von denen, die ich anführe, eine andere Erklärung eintreten könne — ich sondere ja selbst solche Fälle mehrfach aus S. 84, 1; 89, 1; 99, 1 —; aber die Forderung, daß eine Erklärung für die verschiedenen Gruppen der rätselhaften gleichartigen Texte solcher Reihen passen und so ihre Richtigkeit bewähren müsse, besteht auch heute noch zu Recht.

In der Behandlung lateinischer Alphabete, bei denen Hülsen meine Erklärung beseitigen zu können selbst glaubt, ist mir am verwunderlichsten, wie der Krug aus Maar bei Trier beiseite geschoben wird. „Es handelt sich um einen Defixionszauber“ (wenn nämlich Bücheler die Textworte neben dem Alphabet richtig erklärt; seine Erklärung ist m. E. evident, *ligo* steht ja auf alle Fälle deutlich da) „und es muß hier ausdrücklich bemerkt werden, daß das Gefäß auf dem römischen Gräberfeld ausgegraben ist“: diese meine Worte zitiert Hülsen, als ob er sie anfechte: sie sind unanfechtbar, solange Büchelers Deutung nicht durch Redensarten von „müßiger Kritzelei“ zu erledigen ist, und so tadelt denn Hülsen mit Recht nur den Ausdruck Graburne (der Krug ist zur Aschenurne zu klein), den ich 16 Seiten später in der Erörterung einmal, allerdings ist das eine Nachlässigkeit, gebrauche, während ich S. 81, wo ich den Tatbestand angebe, nur von „Krug“ und „Gefäß“ rede. Hülsen durfte nicht tun, als ob an diesem Versehen für den Hauptpunkt irgend etwas läge: er weiß recht gut, daß es für den Defixionszauber nur darauf ankommt, daß er in ein Grab gebracht werde. Und das Alphabet, das mit der In-

[1] Über die älteren griechischen Abcdenkmäler wird in einem der nächsten Hefte dieses Archivs Georg Karo handeln.

[2] Zu meinen Beispielen aus diesem Gebiete gibt wertvolle Nachträge C. Lindskog Nordisk Tidskrift 1901, 128 ff.

schrift vor dem Brennen in den nassen Ton eingegraben wurde (Hülsen S. 83)? „Ich kann in der Inschrift nichts weiter erkennen als die müßige Kritzelei eines Töpfers, die in einer Linie steht mit den zahlreichen ähnlichen poetischen und unpoetischen Ergüssen germanischer und dacischer Ziegelstreicher.“ Damit ist der Fall allerdings erledigt, nur daß ich noch fragen würde, ob das Alphabet bei Ziegelstreichern ein poetischer oder unpoetischer Erguß ist. Nun aber die Mainzer Urne: sie ist ja „allerdings als Graburne verwendet gewesen“ (Hülsen 84); „daß das Alphabet mit seinen Interpunktionszeichen keinen anderen als ornamentalen Zweck gehabt hat, scheint mir, bei der Stellung der Schriftzüge, ziemlich gewiß“ (Hülsen 85). Stellung der Schriftzüge? Sie gehen in einer Reihe rings um das Gefäß. Wie man in solchem Falle aus der Stellung der Schriftzüge den ornamentalen oder magischen Zweck (die außerdem sehr wohl beide vereinigt sein können und es nachweisbar oft sind) erkennen kann, ist mir verborgen. Die Graburne ist nun nicht wegzuleugnen, aber der ornamentale Zweck „scheint ziemlich gewiß“. Frage nicht weiter, mystischer Grübler!

Gern würde ich z. B. bei Nr. 2 der von Hülsen besprochenen Inschriften (S. 77) zugeben, daß die Alphabete an dem Kasten nur dem Sicherheitsschloß dienen (ebenso auch Nr. 3), wenn ich mir das bei dieser Art der Beschläge praktisch vorstellen könnte. Ich hielt es für eine Verlegenheitserklärung, als man mit dem Alphabet nichts anzufangen wußte. Aber das kann ich allerdings nicht entscheiden wollen, und wenn ich diesen Fall preisgeben muß, so ändert es an der ganzen Sache natürlich gar nichts. Ebensowenig, wenn die Platte (Nr. 1 bei Hülsen S. 76) wirklich nichts mit der Nekropole zu tun hat, in der sie gefunden ist (CIL VI 2 p. 1023). Auch die schon lädierte Marmorplatte konnte wieder benutzt sein und ich vermag mir einstweilen nicht vorzustellen, daß der Lehrling hinter dem Alphabet D. M. S. geübt habe.[1] Die „Taufkanne“[2] aus Karthago — ich

[1] Ich hatte übersehen, daß im CIL ein Teil des Steines noch dazu gekommen war, ein Versehen, das ich nicht beschönigen will und nur damit entschuldige, daß das Zitat nach dem CIL zu dem von Hentzen Bull. etc. erst in der Korrektur schnell eingesetzt wurde.

[2] Hülsen läßt bei der Kritik dieser Benennungen, die für mich ja durchaus nicht Beweisstücke sind, niemanden merken, daß ich S. 78—95 den Tatbestand der Dokumente ausführlich im voraus dargelegt habe. Die Benennungen S. 95 stehen zusammen in einem Satze, der die verschiedenen Verwendungen der Alphabete überblickt, denen eine Erklärung genügen müsse: Hülsen nimmt diesen Satz zur Basis seiner Widerlegung und nun erscheint vieles als haltlose Behauptungen und erschlichene Beweise, worüber vorher — auch über die „Columbarientafel“ (81 f.), „Taufkanne“ (85), „Reliquienkasten“ (86) — die tatsäch-

schließe mich ja mit meiner „gänzlich willkürlichen Annahme“ nur de Rossi an[1] und berufe mich ausdrücklich auf die „Annahme de Rossis“[2] — wird nun wirklich spielend leicht beiseite gebracht. Bei dem A | Bc „dachte“ (so!) der Töpfer an das A | ω. Auch der Steinmetz, der auf einem Steintäfelchen aus Metz, auf das mich mein Kollege von Domaszewski hinweist, so gruppierte: (*Jahrb. der Gesellsch. f. lothring. Gesch. u. Altertumskunde* XIV 1902 Tafel XVII Fig. 3)?

Ich kann für jetzt nicht weiter fortfahren. Daß jedes einzelne Beispiel immer wieder genau auf Ursprung und Zweck geprüft wird, auch wenn dann der eine oder andere meiner Belege sollte ausscheiden müssen, kann ich nur freudig begrüßen. Daß es aber möglich sein würde, nach meinen Darlegungen den Alphabetzauber auf den Kult des Jupiter Dolichenus zu beschränken und damit wieder als ungelöstes Rätsel zu den Orientalisten abzuschieben (die sich z. T. schon meiner Lösung eines auch bei ihnen lange ungelösten Rätsels aufrichtig freuen), hätte ich nicht für möglich gehalten. Aber Hülsen selbst hat ja in den „Beiträgen zur alten Geschichte“ II 236 (nach meinem Aufsatze, den er zitiert) schon

---

lichen Angaben und die Begründungen der Benennungen, ob sie nun richtig sind oder falsch, jedenfalls so weit gegeben sind, daß niemand im Zweifel sein kann, was gegebene Tatsache und was erst erschlossen ist.

[1] In anderen Fällen wird die Sache so gewendet, als habe ich das Richtige, das ich gebe, „nach dem Vorgang“ de Rossis gegeben, z. B. in der ganz besonders mißverständlichen Wendung S. 86: „Ein klassisches Beispiel bietet der (von de Rossi Bull. crist. a. a. O. S. 140—146 ausführlich erläuterte) rituelle Gebrauch der Alphabete bei der Einweihung einer Kirche, den auch D. als effektvollen Schluß seines Aufsatzes verwendet hat.“ Jeder denkt und muß denken, de Rossi habe a. d. a. O. den Ritus richtig erläutert und ich mir stillschweigend seine Weisheit angeeignet. In Wirklichkeit hat de Rossi (dessen Größe das ja doch wohl keinen Eintrag tut) gar keine Ahnung von der tatsächlichen Bedeutung des Alphabets in diesem Ritus und bringt im Stil der kirchlichen Ausdeutung solcher Bräuche allerlei Symbolik vor. Ich gestehe, daß der Anblick der Buchstabenreihen im Pontificale romanum mir den letzten Anstoß gab, meinen Aufsatz zu schreiben.

[2] der auch Verzierung und Buchstaben auf seine Weise (ABC und neofiti) mit der Taufhandlung in Zusammenhang bringt und also auch daran denkt, daß das Gefäß für solchen Zweck gemacht sei. „Unter den Resten“ ist von mir ungenau und mißverständlich angegeben; es ist nur Vermutung de Rossis, daß das Gefäß, das in der Nähe im Brunnen gefunden war, zu den Geräten des Baptisteriums gehöre. Sembra congettura naturale, l'orciulo trovato presso un battistero spettare alla suppellettile degli utensili e riti battesimali (Bull. crist. 1881, 129).

seinerseits eine Erklärung gegeben: „eher scheint es mir dem Charakter der unglaublich schreibfaulen Syrer angemessen, daß sie die Gepflogenheit hatten, ihrem Ba'al manchmal das Alphabet inschriftlich zu stiften, woraus sich der Gott dann selbst alle möglichen Gebete und Wünsche zusammensetzen konnte.“[1] Man soll sich auch in dem Verständnis abergläubischer Mystik nicht von der Bahn echter Nüchternheit abdrängen lassen. Von uraltem Volksglauben zu reden, der bei mancherlei Völkern zu Hause sei und durch die Jahrhunderte gehe, ist doch wahrlich überflüssig, wo nichts vorliegt als ein bischen syrische Faulheit.

Albrecht Dieterich.

Fauor — spelsekko. Folgende Hinweise sollen den Versuch machen, das Inkognito des Gottes zu lüften, den Martianus Capella in de nuptiis Mercurii et Philologiae als Bewohner der sechsten Himmelsregion unter der Bezeichnung *fauor*[2] erwähnt und den Notker in seiner Übersetzung der zwei ersten Bücher *spelsekko*[3] nennt. Ist der Versuch geglückt, so ergibt sich zweierlei, nämlich daß jedes Bessern im Texte des Mart. Cap. für Region VI vom Übel ist[4], und daß man bei Deutungen der Martianschen sedecim regiones Notker nicht ganz achtlos beiseite schieben kann. Seine Übersetzung dürfte noch mehr interessante Gesichtspunkte auf dem Gebiete liefern.

Die in Betracht kommende Stelle lautet bei Notker[5]: *Uos quoque iouis filii pales et fauor. cum celeritate. solis filia. ex sexta poscimini. Fóne dero séhstun uuúrtent óuh ir geládot iouis súne. dû fûotergót. únde dû spélsékko. sáment spûote dero súnnûn dóhter. Nam mars quirinus et genius superius postulati. Uuánda dér búrghalto uuîgant. únde der stétegót tér óuh ánaburto héizet. tíe uuúrten fóre geládot.*

Wie als wahrscheinlich nachgewiesen werden soll, hat Martianus mit dem hier genannten *fauor* Faunus gemeint, Notker aber in richtigem Verständnis dafür den Gott als Spruchsager, Weissager

---

[1] Das ist denn wieder so ziemlich die erbauliche Theologenauslegung der Glockenalphabete: „gleichsam als Lobgesang aus dem Munde der Unmündigen und Kinder, nichts anderes als das Alphabet: Gott weiß ja wohl daraus ein Gebet zu machen“. Ich hatte das in völliger Verkennung der Sachlage nur zum Scherze angeführt, S. 89.

[2] Eyßenhardt S. 18, 7.

[3] Kögel, Zeitschr. f. d. Alt. 33, 20. Schröder, Zeitschr. f. d. Alt. 37, 252.

[4] Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 76. Dagegen Wissowa, Roscher III, 1277.

[5] Piper, die Schriften Notkers 1, 736. 737. Hattemer, Denkmale des Mittelalters 3, 296. Graff S. 42. Vgl. Eyßenhardt S. 18, 7—9.

bezeichnet. Zu dieser Auffassung führen sprachliche Erwägungen und die Berücksichtigung der planvollen Zusammenstellung der Gottheiten.

Um mit dem Sprachlichen und zwar auf germanischem Gebiete zu beginnen, so liegt es klar auf der Hand, daß *spelsekko* Spruchsager heißen kann oder vielmehr heißen muß. *Spel*[1] in der Bedeutung Spruch ist erwiesen und häufig belegt. *Sekko* gehört zweifellos zu germ. **sagjan*, ahd. obd. *sekken*, wie es in dem nicht selten vorkommenden Kompositum *wârsekko* unbestritten ist. Für die Verbindung von *spel* = Spruch mit *sekko* = Sager ist das ahd. *forasagôno spel*[2] in Betracht zu ziehen, sowie das alts. *seggean spel godes*[3] und das ags. *secgan spel.*[4]

Was das Lateinische betrifft, so ist vor allem zu bemerken, daß der Name *Faunus* in den 16 Regionen Martians kein einziges Mal vorkommt. Dies berechtigt zu der Annahme, Mart. Capella (bzw. sein Vorbild) habe die Bezeichnung *fauor* für Faunus gewählt, entweder weil er *Faunus* von *favere* ableitete, oder in der Absicht, darin die segenspendende, weissagende Tätigkeit des Gottes, nämlich das *favere* = *εὐφημεῖν* zum Ausdruck zu bringen.

Letztere Vermutung gestattet einen größeren Spielraum für die Deutung der *fauores*[5] in Reg. 1 und des *fauor*[6] in Reg. 4. Diese heißen in der ahd. Übersetzung *liumendinga*[7] und *sekko.*[8] Notker hat also durch *spelsekko, sekko* und *liumending* etwas Gemeinsames in dem dreifachen „*favor*“ auf abweichende Art auszudrücken versucht, nämlich den Begriff des Sprechens, der für ihn offenbar unlöslich daran haftete.

Anderseits ist aber auch, abgesehen davon, daß *spelsekko* für den weissagenden Faunus Notker selbst ohne irgendwelche etymologische Anknüpfung passend scheinen mußte, die Möglichkeit vorhanden, daß er wie Varro[9] Faunus von *fari* abgeleitet hat. Dies ist zu schließen aus Buch II, 34[10] seiner Übertragung der Nupt. M. et Ph.: *fauni. fones. i. vocales* = *fauni. únde fones fóne fando.* In dem ganzen Satze, aus dem die vorstehenden Worte

---

[1] Über die Etymologie des Wortes *spel* s. Osthoff, Bezzenbergers Beitr. Bd. 24, S. 125—127. Siebs, Kuhns Zeitschr. 37, S. 305.

[2] Isid. Contra Judaeos, Cap. 55.

[3] Hêliand 1376; 2650, 2651 (Behaghel). [4] u. a. Wîdsîd 54.

[5] Piper 1, 735. Hattemer 3, 295. Graff S. 40. Eyßenhardt S. 17, 23.

[6] Piper 1, 736. Hattemer 3, 296. Graff S. 41. Eyßenhardt S. 18, 4.

[7] ahd. *hliumunt, liument* = Ruf, Gerücht, Leumund.

[8] ahd. *sekko* = Sager, Sprecher; vgl. das über *spelsekko* Erwähnte.

[9] Varro, de l. l. 7, 36: *Fauni, dei Latinorum, ita ut et Faunus et Fauna sit; hos versibus, quos vocant Saturnios, in silvestribus locis traditum est solitos fari quo fando Faunos dictos.*

[10] Piper 1, 824. 17—20. Hattemer 3, 356.

entnommen sind, läßt Notker nicht eine mythologische Bezeichnung unerklärt. So ist es wahrscheinlich, daß sich *fóne fando* sowohl auf *fauni* als auf *fones* bezieht.

Außerdem kann Notker das Epitheton des Faunus *fatidicus* im Sinne gehabt haben. Alle diese Erwägungen[1] schließen einander nicht aus, sind vielleicht sogar nebeneinander berechtigt. Auf welche Weise aber Notker zu dem Ausdrucke gelangt sein möge, jedenfalls steht fest, daß er für *Faunus* = *fauor* keine bessere Bezeichnung als *spelsekko* finden konnte, wobei *spel* in der ganzen Tragweite des Orakelspruches zu fassen ist.

Wie die sprachlichen Gründe, so führt auch die ganz gewiß nicht willkürliche Zusammenstellung[2] der Gottheiten Mars, Quirinus (bzw. Mars-Quirinus)[3] Pales und Favor fast unabweisbar zu der Annahme, daß *fauor* Faunus sei. Dieser besitzt wie Mars die Gabe des Weissagens; beide sind hervorragende Förderer der Kultur, Beschützer des Ackerbaues und der Viehzucht. Gleich Mars zeigt auch der ihm bedeutungsähnliche Quirinus verwandte Züge mit Faunus. Neben Mars und Quirinus (bzw. Mars-Quirinus) ist der Genius genannt, der *stetegot* Notkers; als Schöpfer und Erhalter des Lebens steht dieser Werdegeist gut in der Nachbarschaft des Faunus. Ebenso paßt die Fruchtbarkeit spendende Hirtengottheit Pales trefflich zu den anderen der Gruppe, besonders zu Faunus, wie auch beider Heiligtümer auf dem Palatin waren. Die Hirten bringen zugleich mit den Laren Faunus, Pales und dem Genius ein Opfer, ehe sie die Herde austreiben (Calp. 5, 26).[4] Tibull (2, 5, 27, 28)[5] erwähnt Pales neben Pan, mit dem Faunus so häufig identifiziert wurde. Auch in den Nuptiae Martians[6] stehen die Faunen unmittelbar neben Pales.

Von Wichtigkeit ist es nun noch zu besprechen, wie sich der *fauor* der vierten Region zu dem *fauor* = *spelsekko* der sechsten verhält, gerade weil ihn Notker nahezu ebenso, nämlich mit

---

[1] Gegen die Vermutung jedoch, daß *spelsekko* des Faunus Namen *Fatuus* habe übersetzen sollen, spricht wohl eine Stelle in Buch II, Piper 1, 824. 28. 29. Hattemer 3, 356: *fatui únde fatuae. uuánda* (denn) *sie ménnisken tûont infatuatos.*

[2] Celeritas, solis filia, kann ich hier außer Betracht lassen. Vermutungen bei Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 20 und 47. Steuding, Roscher I 858.

[3] Notker faßt Quirinus als Epitheton zu Mars auf; die Konstruktion: *Mars quirinus et genius* mochte ihn auf den Gedanken bringen. Ob man nun tatsächlich in Quirinus eine Gottheit für sich sieht oder nicht, ist für die Deutung von *fauor* durchaus gleichgültig, weshalb die Frage für Reg. 2 (Piper 1, 735. Hattemer 3, 295) hier als zu weitführend unerörtert bleiben mag.

[4] Birt, Roscher I 2, S. 1622. [5] Wissowa, Roscher III, S. 1278.

[6] Buch V, Eyßenhardt S. 138, 8.

sekko = Sager übersetzt. Er teilt die Reg. IV mit Lynsa *silvestris* Mulciber[1], Lar caelestis nec non etiam militaris. Es ist also wohl nicht zu gewagt, ihn auch als Faunus, und zwar als *silvicola* Faunus = Silvanus[2] anzusehen. **Selma Skutsch-Dorff.**

Von den in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. XV.—XVIII. Jahrgang. 1900—1903. Verlag A. Haack, seit 1901: Evangelischer Verlag in Heidelberg, eingestreuten religionswissenschaftlichen Artikeln sind etwa die folgenden zu erwähnen: XV S. 16 ff. P. Gloatz, Arten und Stufen der Religion bei den Naturvölkern. Verfasser stellt aus den verschiedensten Quellen Material zusammen zum Ahnenkult, zum Zusammenhang des Baum- und Steinkultes mit dem Ahnenkult bei den Völkern Nordafrikas, den negerähnlichen Völkern Südasiens und Neuhollands, den Südsee-Insulanern und Malaien, den Völkern Amerikas und den Angehörigen der mongolischen Rasse, bei denen der Ahnenkult unter der Hülle des Buddhismus vielfach fortbesteht. — S. 41 ff. K. König, Zur Entwickelung des Gottesglaubens. Gegenüber der Lösung dieses Problems dadurch, daß man sich ein Bild des „Urmenschen" als Grundlage und Ausgangspunkt konstruiert, sucht K. die Entwickelung des menschlichen Seelenlebens an der Hand der Entwickelung des kindlichen Seelenlebens als durchschlagenderer und beweiskräftigerer Unterlage klarzustellen. Zuerst belebt die Phantasie die Welt, und dann tritt dieser die theologische und kausale Fragestellung gegenüber. Und auf diese Fragen nach dem Woher und Wohin tritt das in der Tiefe ruhende Gottesbewußtsein (die religiöse Anlage) ans Licht. — J. Bolljahn: Koreanische Sitten und Bräuche. Sehr verbreitet ist die Geomantie, deren fast ausschließlicher Zweck die Auffindung von geeigneten, d. h. den vielen religiösen Vorschriften entsprechenden Grabstellen ist. Ein weiterer Abschnitt bespricht die aus dem Ahnenkult hervorgegangenen Begräbnis- und Trauergebräuche. — S. 161 ff. A. Dorner, Die chinesische Religion, insbesondere bei Kongtse und Laotse, in ihrem Verhältnis zum Christentum. Die Religionsgedanken der beiden chinesischen Reformatoren werden dargestellt und aufgezeigt, daß und in welchen Punkten sie Berührungen mit Gedanken des Christentums zeigen. Das letztere vertieft dieselben

---

[1] Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 53: Mulciber = Volcanus. Über die Beziehungen des Volcanus zum Landbau s. Wissowa, Handb. d. Kl. A. V 4 S. 186, 187.

[2] Vgl. Deecke, Etrusk. Forsch. 4, 53—58. Wissowa, Handb. d. Kl. A. V 4, 176. Über die Beziehungen des Silvanus zu den Laren s. Wissowa: Die Anfänge des röm. Larenkultus, Arch. f. Religionswiss. Bd. 7, 47.

und führt sie weiter über ihre Einseitigkeiten hinaus. Es stecke ein richtiger Kern in der chinesischen Religion. — S. 225 ff. O. Franke, Zur indischen Religionswissenschaft. Anknüpfend an Deußen, Philosophie der Upanishads, bringt Verfasser weiterführende Erörterungen über die Idee des Urwassers und diejenigen Ideen, welche sich an die vom „uranfänglichen Wort" anschließen, die seit ältester Zeit in Indien verbreitet gewesen sei. — XVI S. 257 ff. Rudolph Schultze, Die Religion. Eine kurze, klare und vielseitige Erörterung des Begriffs. Religion bezeichnet eine geschichtliche Tatsache, ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Menschen und übermenschlichen Wesen. Das religiöse Urgefühl ist nicht die Furcht, sondern das Vertrauen. Die früheste Form der Religion ist sehr wahrscheinlich der Ahnenkult. Möglichst innige Verbindung mit der Lebensquelle ist Zweck aller religiösen Akte. Erkenntnistrieb und Streben nach Leben sind es, die zur Anknüpfung des religiösen Verhältnisses treiben. Die Existenz des übermenschlichen Wesens kann nicht durch die Erfahrung bewiesen werden, da es jenseits aller Erfahrung liegt, aus demselben Grunde aber auch nicht seine Nichtexistenz. Die Existenz ist also immerhin möglich. Und sie steht in Widerspruch weder zu den gesicherten Ergebnissen der exakten Naturwissenschaft noch zu denen der Philosophie. Zum Schlusse wird das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit und Religion und Kunst behandelt. — XVII S. 360 ff. H. Hackmann, Aus der Heilsmethodik des Buddhismus. Das innere religiöse Leben des Buddhismus ist dem Abendländer etwas außerordentlich Fremdes. Will man ihm innerlich nahekommen, dann empfiehlt es sich auf seine Ausführungen praktischer Art zu sehen, d. h. auf seine Anweisungen zur Gewinnung des Heils. Als eine solche bespricht Verfasser näher die des Chï-k'ae aus dem 6.—7. Jahrhundert n. Chr. nach der englischen Übersetzung: Beals Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London 1871 S. 251—273. — XVIII S. 1 ff. Ch. Thomassin, Der Buddhismus als Religion der Zukunft. Verfasser bespricht die verschiedenen neueren Propaganda-Versuche für den Buddhismus und geht dabei näher ein auf die Notovitschschen angeblichen Informationen über die „Lücke im Leben Jesu", sowie auf die Frage nach der Erklärung der Berührungen in den Erzählungen über Jesus und Buddha, endlich auf die Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum. — S. 65 ff. H. Hackmann, Ein Heiliger des chinesischen Buddhismus und seine Spuren im heutigen China. Lebensbeschreibung des 531 n. Chr. geborenen Buddhisten Tsï-tsie (Tsï-k'ae) nach einer vom Verfasser in einem der Klöster gefundenen Biographie. Er ist Begründer der T'ien-T'ai-Schule, deren wich-

tigstes Merkmal ist die Begründung des religiösen Lebens zugleich auf Meditation wie auf Lektüre und Auslegung der heiligen buddhistischen Schriften. Angeschlossen ist eine Beschreibung der Klöster dieser Schule. — S. 332 ff. H. Haas, Beiträge zur ältesten Geschichte des Buddhismus in Japan. Gibt einen Überblick über die erste Einführung des Buddhismus in Japan und die Lehrform, in der diese geschah, nach dem Geschichtswerk Nihongi. Wenn auch früher schon einzelne buddhistische Fremdlinge sich in Japan aufgehalten haben mögen, so ist doch erst 552 n. Chr. der Buddhismus wirklich nach Japan gelangt. Er ist dort nicht nur nicht mit offenen Armen aufgenommen worden, sondern hat sich erst nach längeren Kämpfen durchgesetzt. Besonderen Anstoß bereitete den Japanern sein Bilderdienst. Parteiungen für und wider bildeten sich. Das meiste für die schließliche Durchführung hat getan der Prinz Shotokutaishi unter der Kaiserin Sui-ko (592—628 n. Chr.). Er scheint der fremden Religion aufrichtig ergeben gewesen zu sein. **L. Messerschmidt.**

In der Kapelle der zehntausend Jungfrauen in der Marienkirche zu Danzig befindet sich ein hölzernes Kruzifix, welches, nach Brandstäter, Danziger Sagenbuch, 3. Aufl. S. 26, durch eine selten künstlerische Darstellung des sterbenden Erlösers, durch den exakten und richtigen Ausdruck des Schmerzes gewissermaßen in allen einzelnen Teilen und Gliedern von jeher die Bewunderung der Beschauenden erregt hat. Sachkenner wollen das Werk wegen der vortrefflichen Arbeit dem berühmten Meister Michel Angelo Buonarotti zuschreiben oder behaupten doch wenigstens, es sei unter dessen Augen und teilweise unter seiner Mitwirkung von einem seiner Schüler verfertigt worden. Das Volk aber hat die Sage daran geknüpft, der Bildhauer habe den Bräutigam seiner Tochter, einen jungen deutschen Maler, nachdem er ihm zuvor ein langsam zehrendes Gift beigebracht, in seine Werkstätte gelockt, an ein Kreuz genagelt und nach diesem Modell das Kruzifix angefertigt. Diese Sage ist mehrfach behandelt und auch literarisch verwertet worden, s. Brandstäter S. 28. Ich bin in der Lage, eine Parallele zu derselben mitzuteilen. Im Hauptaltar der Kirche zu Groß-Slawsk in Kujawien ist ein Kreuz mit dem Bilde des Gekreuzigten, das sich durch große Natürlichkeit auszeichnet. Auch von diesem erzählt das Volk, es sei nach einem wirklichen Gekreuzigten geschnitzt worden. Der Künstler hatte nämlich einen Jüngling an ein Kreuz geschlagen und darnach das Bild hergestellt. Es ist indessen nicht unwahrscheinlich, daß nur eine Verschleppung der bekannten Danziger Sage nach Kujawien stattgefunden hat.

O. Knoop.

Im Anschluß an den bei Plin. h. n. XI 150 erwähnten römischen Brauch, die Augen der Toten auf dem Scheiterhaufen zu öffnen, erklärt J. van Wageningen, De Mercurio, qui ψυχοπομπὸς dicitur, Mnemosyne XXXII (1904) 43—48, die Worte Vergils lumina morte resignat Aen. IV 244 = oculos mortuorum in rogo aperit.

L. Deubner.

In einem Aufsatz über die Kogai Tribes in Queensland, Zeitschr. f. Ethnol. 36 (1904) S. 34 macht R. H. Mathews aufmerksam auf zwei seiner Arbeiten über Initiations Zeremonieen (1) The Bora of the Kamilaroi Tribes in: Proc. Roy. Soc. Victoria vol. IX N. S. 137—173 (2) The Joara Ceremony of the Dippel Tribes of Queensland in: American Anthropologist vol. XI N. S. 139 ff.

L. Deubner.

Im Anschluß an eine Partie des Werkes von G. F. Abbott, Macedonian Folk-lore, Cambridge 1903, behandelt Julius von Negelein, Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XIV (1904) 19—35, unter Beibringung eines außerordentlich reichen Parallelmateriales die Bräuche, die sich aus der Furcht vor der wiederkehrenden Seele erklären: Bestattung, Zertrümmerung der Leiche, Verstümmelung, Pfählung; damit sollen auch die drei Handvoll Erde zusammenhängen, die wir dem Toten ins Grab nachwerfen.

L. Deubner.

In der kgl. nordischen archaeologischen Gesellschaft hielt Blinkenberg einen Vortrag über Morgenländische Götterdarstellungen in Europa. Im Mittelpunkte dieses Vortrags steht die Erklärung der pantheistischen Hände als Symbole des phrygischen Sabazios. Ein von der Kopenhagener Antikensammlung angekauftes kleines Bronzerelief des ersten Jahrhunderts n. Chr. zeigt nämlich eine phrygische Gottheit von Symbolen umgeben, in der Linken hält sie ein Szepter, das in eine Schwurhand ausläuft.

L. Deubner.

Eine sehr reichhaltige Bibliographie der böhmischen, mährischen, schlesischen und lausitzischen Volksüberlieferung (Märchen, Sagen, Volkslieder, Sprichwörter) bietet Zíbrt in der „Bibliografie české historie" II, 1902, S. 758—777.

H. Hepding.

Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud von Wilhelm Ebstein, Geh. Medizinalrat in Göttingen, Stuttgart, Enke, 1903 ist für jeden Religionshistoriker, vor allem für jeden Erforscher des Neuen Testaments von großer Wichtigkeit. Ein besonderer Hinweis wird kaum nötig sein (vgl. das Buch desselben Verfassers über die Medizin im Alten Testament, 1901).

Die Pfählung. Eine Form der Todesstrafe. Kultur- und rechtshistorische Studie von Dr. Siegmund Stiassny, Wien, Manzsche Buchh., 1903. Die Schrift, die ja nur wild zusammengerafftes Material gibt, wird mancherlei Tadel verdienen und wissenschaftlich nur zu vieles vermissen lassen. Daß man endlich zu untersuchen anfange, welchen wesentlichen Einfluß die religiösen Gedanken auf das alte Strafrecht gehabt und wie lange sie ihn behalten haben, kann dies Schriftchen ein wenig helfen. Wo die Fachgelehrten schlafen, kann der Dilettant wecken. Dieser Dilettant ist vielleicht sogar Jurist von Fach.

Am 6. April 1904 ward zu Leipzig ein Verband deutscher Vereine für Volkskunde (in Deutschland, Österreich und der Schweiz) gegründet. Eine große Anzahl von Vertretern der Vereine und einzelne Forscher auf diesem Gebiete hatten sich, von den Professoren Mogk und Strack einberufen, zusammengefunden. Die Überzeugung, daß die heutigen Probleme für Volkskunde ganz andere sind als die, denen die heutigen Geschichts- und Altertumsvereine dienen, kam in den Verhandlungen zum Ausdruck und in dem Beschluß, die Vereine für Volkskunde, selbständig von jenen, zu gemeinsamer wissenschaftlicher Tätigkeit zu verbinden. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Tätigkeit für die nächste Zeit im wesentlichen Aufgaben gewidmet sein wird, die zugleich solche der Religionswissenschaft sind, und die nächste Versammlung der Abgeordneten der Vereine im Jahre 1905 wird, so hoffen und wünschen wir, in festem Arbeitsplane einige solcher Probleme in Angriff nehmen; neuer einzelner Organe für Volkskunde bedürfen wir jetzt ganz und gar nicht mehr (und der Verband hätte sich u. E. die Gründung eines neuen Korrespondenzblattes ersparen können, das auch im besten Falle, d. h. wenn überhaupt etwas Lesenswertes darin stehen wird, eine überflüssige Vermehrung der volkskundlichen Zeitschriften bedeutet), wohl aber der Gesamtorganisation der vereinzelten Arbeit, die sonst mit unzureichenden Mitteln und z. T. an mehreren Punkten unnützerweise mehreremal getan wird,

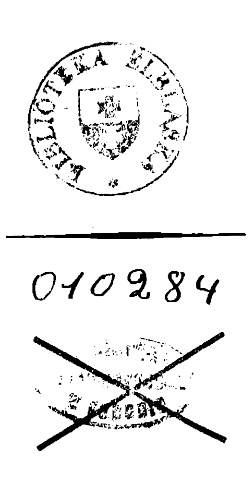
zu den großen Aufgaben, die nur von einem Zentralpunkte aus gestellt, geleitet und zu Ende geführt werden können. Wir werden der Tätigkeit des so verheißungsvoll begründeten Verbandes die lebhafteste Teilnahme widmen. **A. D.**

Vom 30. August bis 2. September wird in Basel der II. Internationale Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte tagen. Folgende acht Sektionen sind vorläufig vorgesehen: I Religionen der sogen. „Naturvölker" mit Einschluß der Peruaner und der Mexikaner, II Religionen der Chinesen und der Japaner, III Religion der Ägypter, IV Religionen der Semiten, V Religionen Indiens und Irans, VI Religionen der Griechen und der Römer, VII Religionen der Germanen, der Kelten und der Slawen, VIII Christliche Religion. Anmeldungen zur Teilnahme am Kongreß sind an Herrn Professor Alfred Bertholet in Basel (Leonhardstraße 8) zu richten.

[Abgeschlossen am 10. Juni 1904.]

Register

Von G. A. Gerhard



Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den angekündigten Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Furtwängler „Charon und die Seelen auf schwarzfigurig attischer Vase“, Löschcke „Sarkophag von Abusir“, E. Gothein „Legende und Kult des heiligen Jacobus“, O. Schröder „Hyperboreer“, Osthoff „Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionswissenschaft (2. πέλωρ und τέρας)“, Cumont „L'apothéose des empereurs Romains“, Sudhaus „Über lautes und leises Beten“, Siebourg „Zwei Goldplättchen mit griechischen Inschriften aus der Sammlung C. Nießen-Köln“, Kornemann „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Radermacher „Den Erinyen fluchen“, Schwally „Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas“, Vollers „Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen“, F. C. Conybeare „The Virgin Church and The Virgin Mother“, Estlin Carpenter „The third vagga of the Dīgha Nikāya“, Dieterich „Volksreligion 1. Mutter Erde, 2. Eiresione“, Edv. Lehmann „Teufels Großmutter“, Thomsen „Orthia“, Deubner „Die römische Devotion“, W. Köhler „Die Schlüssel des Petrus“, Kahle „Der Ragnarökmythus“, Bagrat Chalatianz „Aberglaube der Armenier“, Westermann „Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk“.